

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



EL LEVIATÁN INDOMADO

TESIS DOCTORAL DE:

GUSTAVO CASTEL DE LUCAS

DIRIGIDA POR:

AGAPITO MAESTRE SÁNCHEZ

Madrid, 2013

EL LEVIATÁN INDOMADO

Tesis doctoral de
Gustavo Castel de Lucas

Director: Agapito Maestre
Sánchez

ÍNDICE

Prólogo: Introducción, propósitos y métodos.	4
Estructura temática	13
El giro hobbesiano	17
Revolución mundana	17
Elementa Philosophiae	25
De corpore	25
<i>Geometría axiomática, teología del siglo y política mundana. Inmanencia y mecanicismo materialista.</i>	25
De homine	40
<i>Estado de naturaleza, derecho natural y derecho político.</i>	40
<i>La libertad humana. El hombre y la tierra.</i>	43
<i>Ley de naturaleza y razón. Pasión y querencia. La naturaleza humana como entidad innata de deseo y aversión.</i>	67
<i>Hobbes and Fears: el miedo y la esperanza.</i>	73
<i>Egoísmo, moral y política. El egoísmo como ordo amoris particular. La forma formal del bien.</i>	84
<i>El covenant como criterio moral y eje político.</i>	101
<i>Obligación (y libertad): física, moral, jurídica y política.</i>	104
De cive	213
<i>La política como artificio y como ciencia (el workmanship ideal). La política geométrica.</i>	132
<i>La cuestión jurídica: Derecho natural y político. Victorias y desengaños: un hito histórico.</i>	116
<i>La libertad política I. Lev. XXI. Una variante elocuente. La gran paradoja de la libertad (la libertad como inversión).</i>	140
<i>La libertad política II: La libertad política en la Europa moderna.</i>	155
<i>El Leviatán XXI erecto: la cuestión de la soberanía. La unidad compuesta como figura suprema del dominio político. El Estado como monopolio de la violencia (última violencia) y la decisión (última decisión) políticas.</i>	168
<i>A propósito de Schmitt. La maquinaria estatal y el derecho de resistencia.</i>	181
<i>La política como arte dramático. La política como drama y el drama de la política.</i>	210
Bibliografía	216

Notas

Nota bibliográfica:

Trabajamos principalmente sobre el *Leviathan*, pues es la expresión más completa del pensamiento hobbesiano: recoge casi todo lo expuesto en los *Elements of Law* y el *De cive*, y marca notablemente la obra posterior. No hemos visto texto hobbesiano con desperdicio, ni siquiera los menos conocidos: todos ellos, aun los recónditos, exudan esas ideas que aparecen en su texto más proverbial.

Existen hoy varias ediciones del *Leviathan* perfectamente valiosas. Usamos sobre todo la edición de Pogson Smith (Cambridge, 1909), que es reimpresión de la original de 1651. Además, y como apoyo, trabajamos con la de Curley (que aporta las variantes de la edición latina de 1968 en Amsterdam) y con la magnífica edición crítica de Rogers y Schuhmann. Disponemos de una versión facsímil digital de la editio princeps de Crooke (en su versión Head Edition), que consultamos cuando la curiosidad o alguna duda nos inquietan.

Los pasajes del *Leviathan* se citan a partir de la mencionada edición de Cambridge de 1909, con la abreviatura *Lev.*, e indican el capítulo y el párrafo de la edición original de Londres de 1651 (en concreto de la Head edition).

Los pasajes de los *Elements of Law* se citan con la abreviatura *EL*, número de capítulo y párrafo, y según la edición de Tönnies.

Los pasajes del *De Cive* se citan con la abreviatura *DC*, número de capítulo y párrafo, y según la edición de Warrender.

Los pasajes de las restantes obras de Hobbes, se citarán del modo habitual.

Nota sobre las traducciones:

Las del *Leviathan* pertenecen a la edición de Carlos Mellizo, publicada por Alianza Editorial. Las de los *Elements of Law*, a la de Dalmacio Negro, editada por el Centro de Estudios Constitucionales. Las demás, salvo que se indique lo contrario, son nuestras.

Nota ortográfica: Por razones de expresividad y precisión no observamos las nuevas normas ortográficas de la RAE, especialmente en lo que respecta a la no acentuación de los pronombres demostrativos y el adverbio «sólo».

Prólogo: Introducción, propósitos y métodos.

La obra de Hobbes, tomada en su literalidad, inevitablemente ha de resultar defectiva por virtud de su anacronía: pues brota, aunque con intención de universalidad, en una lejana época concreta para resolver concretos problemas. Casi cuatro siglos más tarde las cuitas han cambiado y las estructuras políticas han madurado notablemente. Y, en efecto, ciertos aspectos de la teoría hobbesiana no han lugar ahora. Sin embargo, una inmersión larga y atenta en los trabajos del de Malmesbury nos ha ido convenciendo, lenta pero seguramente, de que la plausibilidad de su modelo político (una política inmanentista, mundana, contractual, de matriz individualista, cívica y artificial, erigida sobre el erigido artificio estatal soberano) es hoy mayor, si cabe, de lo que lo fue ayer. Serán esa plausibilidad y esa vigencia, precisamente, los muy valiosos y utilísimos rasgos que, en adelante, vamos a tratar de mostrar, demostrar, usar, criticar y defender.

Lo que se pretende aquí, pues, no es sólo analizar arqueológicamente el inmenso corpus del pensamiento hobbesiano, sino además y más bien, recomponerlo, reavivarlo y darle uso hoy. Se trabaja sobre nociones y conceptos que en nuestra vivísima contemporaneidad, pensamos, siguen operando efectivamente, y que extienden sus raíces en la misma génesis de la modernidad y de la política.

El título, *El Leviatán indomado*, hace una doble referencia a temas e intenciones. Además, y aparte la expresividad que buscamos, se hace eco de las reacciones titulares que ya tuvo, por revoltosísimo, en su época¹, y en la contemporánea².

Esa doble referencia alcanza a los dos principales referentes del término *Leviatán*: el Estado moderno y la homónima obra de Hobbes. En cuanto a su condición de indomado, y por mantener el tropo, cabe decir que uno y otro *Leviathan* han seguido siendo auténticos mavericks, y aún corretean bien animados por montes, laderas y llanos de nuestro mundo: éste, el único, en la idea del filósofo inglés. Una obra, y su constructo principal, gestados hace casi cuatro siglos, en el arranque de la modernidad política

¹ Fue quizás la más proverbial la obra de John Bramhall, *The Catching of Leviathan*: además de por la inequívocidad del título y por su contundente ataque al *Leviathan*, por la larga polémica en torno a la *free-will* que su autor mantuvo con Hobbes. Las actas de la misma no tienen desperdicio y pueden encontrarse en la que aún se considera edición canónica inglesa (por poco tiempo ya), aunque con limitaciones claras, de las obras del pensador de Malmesbury, la de Molesworth (cf. Bibliografía).

² Ya en el siglo XX nos encontramos con dos expresivos títulos: el del ya clásico *The hunting of Leviathan*, de Mintz y *Taming the Leviathan*, de Parkin.

teórica y fáctica, siguen siendo referencia y recurso vivísimos y útiles hoy. Eso hemos querido sugerir con el título y eso trataremos de mostrar con el presente trabajo.

Dos correspondientes flancos abrimos, pues:

Proponemos una lectura de la obra de Thomas Hobbes como revolución, como giro, en el sentido copernicano de las expresiones³: revolución, giro mundanizantes. Se quiere mostrar el calado rupturista profundísimo de la filosofía hobbesiana (el revolver todos los campos del pensamiento tradicional) en su traerse a la instancia legitimadora del pensamiento hasta aquí, a este mundo terroso, bien sólido, bien tocable, del que el humano de carne y hueso que habita en ella no es más que mera parte. Con el Leviathan (y se dice en sus dos sentidos, Estado y texto, que para ambos vale), el Dios político y moral pasará a ser terráqueo (que no terrestre en la metáfora), mortal y artificial; no celeste, inmortal y causa sui. Con él, el canon de lo verdadero, de lo justo y de lo bueno pasará a ser cosa de hombres. Su crítica radical a la filosofía dominante de la tradición lo revuelve todo; la estructura política que instaura, también: la mundanización del pensamiento lo arrastrará todo de allá arriba hasta aquí abajo, de lo perfecto a lo imperfecto, de lo eterno a lo perecedero, de lo universal a lo individual, (o del género generalísimo a la species infima, por cubrir ambos líneas: la platónica y la aristotélica, que las dos demuele), de los cánones supremos al artificio carnal. Su genio desvestirá los fantasmas noéticos del pensamiento clásico, se burlará del insignificant speech de las Escuelas y pondrá bajo los focos el kingdome of darknesse de la doctrina clerical. Su poder (público) diluirá el privilegio de las potencias privadas (seglares y religiosas), que hasta entonces dispersaban el hacer y vivir común de las pseudonaciones medievales.

Nos encontramos en el Leviathan un nuevo mundo, distinto: como pedía la época en que se obró. Una nueva metafísica en forma de materialismo radical, inmanentista y mecanicista, que recogerá y apuntalará, en las dos décadas siguientes, quien ha pasado a la historia como fundador moderno de esas corrientes: Spinoza. Nos encontramos en el Leviathan con un nominalismo estricto que combatirá formas y esencias clásicas; con una razón como mero instrumento de cálculo, sin substanciaciones que valgan, con una moral y naturaleza humanas que vinculan, en la raíz, el bien y el mal según deseo y aversión; con un método geométrico que traerá la ciencia a la moral... y a la política: política que fundará el Estado y la soberanía modernos, bien mundanos, sobre la escisión teórica y práctica de esa otra nueva scienza nuova con la religión y la metafísica trascendente.

³ Nos acordamos, claro, de cómo título Kuhn su influyente obra sobre la ruptura que supuso el trabajo del astrónomo polaco: The Copernican Revolution.

Como prueba clara del giro radical hobbesiano queda la tremenda repercusión que tuvo su obra y la reacción violenta que provocó inmediatamente y en el siglo posterior. Quizás Hobbes fue quien más literatura en contra levantó en su tiempo⁴; elocuentemente, también a favor.⁵

El siguiente pasaje de Mintz nos sirve para esbozar el cuadro epocal, aunque cabría matizar alguna de sus aseveraciones, cosa que iremos haciendo en adelante:

«Hobbes was a nominalist and materialist; he elaborated his system on the basis of a fundamentally nominalistic account of knowledge and a fundamentally materialistic account of the universe. It was the consequences he deduced from these philosophical foundations which did so much violence to contemporary opinion. For these consequences were plainly irreligious; in Hobbes's hands nominalism and materialism became the instruments of a powerful scepticism about the real or objective existence of absolutes, and in particular about such absolutes as divine providence, good and evil, and an immortal soul».⁶

Nos ocupa igualmente mostrar la vigencia en nuestro XXI de ese radical y revoltoso pensamiento hobbesiano. Para ello damos cuenta y tratamos de desarrollar según nos ha parecido pertinente lo que podríamos llamar enseñanzas hobbesianas: se replantean, pues, a la luz de las tales, temas hoy vivos e irresueltos. Cuestiones que cubren un amplio umbral: desde físicas a políticas; y, por el camino, metafísicas, antropológicas, psicológicas, fisiológicas, neurobiológicas, lingüísticas, axiológicas, morales y jurídicas. Se abordan, unas más que otras, y en virtud de su relevancia para lo que realmente nos ocupa y nos guía en último término (la política), según un uso libre de esas enseñanzas: tomándolas como inspiración, readaptándolas y conformándolas en buena parte. Se apoya (sólo y cuando se ha considerado útil para rediscutir lo que nos interesa tratar) la discusión, en puntos concretos, con las aportaciones de autores contemporáneos notables que han tomado el proyecto de mostrar la vigencia del pensamiento de Hobbes antes que nosotros: se convergerá con y divergirá de las posturas de Schmitt, Kavka,

⁴ El tema ha sido profusamente tratado por pensadores contemporáneos. Nos quedamos, entre todos, con los trabajos de Mintz (1969) y Malcolm (2002).

⁵ Valga la cálida epístola que le dirigió el mismísimo Leibniz, bien laudatoria. Cf. Malcolm (1994)

⁶ Mintz 1969, 23. «Hobbes fue nominalista y materialista; elaboró su sistema sobre la base de una concepción fundamentalmente nominalista del conocimiento y una visión fundamentalmente materialista del universo. Fueron las consecuencias que dedujo de esos fundamentos filosóficos las que violentaron a sus contemporáneos: pues tales consecuencias eran abiertamente irreligiosas. En manos de Hobbes el nominalismo y el materialismo se convirtieron en instrumentos de un poderoso escepticismo sobre la existencia real u objetiva de absolutes; y en particular sobre absolutes tales como la providencia divina, el bien y el mal y el alma inmortal».

Skinner, Gauthier, Pettit, Malcolm, Warrender, Tuck, Curley y otros pensadores que han trabajado con rigor manifiesto a partir de la filosofía del de Malmesbury.

Huelga apuntar que, con esos presupuestos, se discute especialmente la vigencia y estado en nuestro siglo del aporte teórico más rocoso de Hobbes a la historia del pensamiento político y de la política fáctica: el Estado como artificio político principal, unitario-uniente y soberano (*superanus*).

Quizás la principal dificultad que presenta la filosofía hobbesiana, tras mucho verla y trabajarla, no es ya el complejísimo entramado que afecta a todos los niveles, engarzado, omniabarcante; ni el flujo argumentativo, complejísimo también de seguir, pues aparece y reaparece continuamente; ni la especial agudeza de Hobbes; ni sus aparentes contradicciones, que no lo son tanto, ni las contradicciones que sí lo son; ni la dificultad de desgranar en él motivos y razones sincrónicos y su relevancia ucrónica; ni las a veces sorprendentes afirmaciones, que pueden parecer gratuitas pero no lo son; ni la brillante retórica que disfraza y hace dudar de sus intenciones y sus últimas posturas, no: creemos que el principal problema para comprender el pensamiento de Hobbes es, precisamente, la radicalísima ruptura que supone con respecto a la tradición (aunque, obviamente, bebe de ella y la conoce bien —¿con qué otros antecedentes podría, sino, desplumarla?—), giro que no sólo dio lugar a un opaco problema de comprensión y asunción para sus contemporáneos, sino que también lo sigue siendo hoy por la misma razón: o porque aún no se ha asumido con propiedad y precisión lo que afirmó (pues retazos de esa tradición contra la que piensa Hobbes siguen vigentes), o porque no se coloca ese pensamiento renacentista y barroco en su lugar epocal, de modo que pueda ser leído en contraste, contra el canon dominante de su época. Más complejo es ese aspecto variante en tanto en cuanto el alcance de la ruptura trasciende el ámbito político (el más popular, sin duda), para alcanzar bien de lleno a la teología, la moral, la metafísica, la física, la antropología, el Derecho y hasta a la misma filosofía.

El pensamiento de Hobbes en general y el *Leviathan* como su ejemplar más acabado exhiben numerosas paradojas que irán advirtiéndose a lo largo del presente trabajo. Nos gustaría señalar ya, para abrir boca, una de ellas: el que cuenta como uno de los textos más polémicos de la historia del pensamiento político (prohibido, su autor amenazado y a punto de dar con sus huesos en la hoguera) puede leerse perfectamente como un canto a

la paz en el mundo⁷, o al menos en todos y cada uno de los estados, por ser más precisos. Y, de hecho, no es descabellado tenerlo como una especie de manual que aborda el doble propósito de conseguir la paz y justificar tal objetivo. Manual que, como no podría esperarse menos, incluirá la técnica necesaria para llevarlo a cabo.

No es nuestra formación filosófica o nuestro interés por el pensamiento político lo que nos ha llevado a elegir la obra de Thomas Hobbes para esta empresa; más bien la decisión parte de un interés mucho más inmediato, mucho más pragmático que teórico: la conciencia de que la política es elemento clave de nuestra vida hoy y aquí, y la sospecha de que el pensamiento hobbesiano y sus coletazos son quizás el fundamento más depurado y decisivo de la realidad política contemporánea. De buena parte, pues, de la realidad humana contemporánea. La razón, al cabo, es hobbesiana, si se quiere ver así. Lo cual redundaría en afirmar la causa de nuestra apuesta por trabajar con Hobbes. Y esa sospecha es lo que se va a tratar de sostener aquí. Escudriñar su obra, en nuestra opinión, puede contribuir decisivamente a comprender la política que hoy circunda, incluye nuestras vidas. Y, con ello, apuntará claves para mejorar lo manifiestamente mejorable.

Seguimos pensando con Hobbes que donde no hay política hay selva.

La idea que conforma el propósito básico de este trabajo (mostrar la exuberante vigencia de una filosofía, la hobbesiana, que se gesta hace ya más de 350 años) no sólo viene inspirada por la bastante obvia influencia de su pensar más conocido en la configuración efectiva de los estados occidentales hoy: más bien, o además, por ser más precisos, nace de la sorprendente riqueza (que se tornará inestimable utilidad para abordar problemas perfectamente vivos hoy) que vamos observando en el proceso de infiltrarnos por los más retazados vericuetos de la obra del de Malmesbury. Si no sostiene la opinión el hecho de que varios de los más influyentes pensadores políticos, morales y jurídicos contemporáneos concluyan lo mismo⁸, sí al menos nos anima para perseverar en esa tesis. Nos congratula constatar que algunos de los más agudos especialistas

⁷ Así lo lee, por ejemplo, Skinner: «...the eirenic message of Leviathan» (2002, 22).

⁸ No entraremos en una relación exhaustiva, que sería larguísima, pero bástenos en el primer XX, Schmitt y Strauss, en el segundo, y primer XXI, Pettit, Skinner, Malcolm, Warrender, Gauthier, Tuck, Kavka... Todos ellos, al margen de algunos abordajes más o menos arqueológicos, usan directamente a Hobbes para desarrollar teorías contemporáneas sobre política, moral, Derecho y economía. Por otro lado aceptamos, claro está (parte de la emancipación filosófica moderna, que aún pervive, viene de ahí), la demoledora crítica que Hobbes despliega contra todo argumento de autoridad en el marco de su antiescolasticismo, que es antes, y más fundamentalmente, antiaristotelismo en forma de antiteleologismo.

opinan de igual modo en cuanto a la mentada vigencia, aunque en ocasiones, como se verá, vean y exploten de modo distinto la veta hobbesiana.

La concepción del Estado como unidad política básica en la forma de convenido artificio público superanus, y por tanto poseedor del monopolio del poder por encima de cualquier potencia privada, es una idea de Hobbes⁹. Y sobre su base siguen funcionando los regímenes políticos occidentales contemporáneos. Esto es claro. Y en ello entraremos con detalle. Pero menos evidentes quizás son otras aportaciones (en buena medida originales, aunque, como decimos, en el ámbito del pensamiento resulte controvertida siempre esa atribución) del filósofo inglés a cuestiones que observamos en cotidianos tratamientos, especializados y legos¹⁰, de cuestiones relativas al Derecho, la moral, la política, la metafísica, la epistemología, la teología, la antropología, la economía, la sociología, la psicología, la física y hasta la biología o la neurofisiología. Es conocido el multidisciplinar alcance del pensamiento hobbesiano, al cabo renacentista en origen aunque barroco en final por ventura de su longevidad. Basta echarle un ojo al índice de su *Leviathan*. Y la interconexión de sus distintos focos es tal que no puede entenderse su política si no se entiende su física. En virtud de lo cual, por cierto, hemos estructurado el trabajo como lo hacemos, en remedo del proyecto hobbesiano original (*De corpore*, *De homine*, *De cive*)¹¹. Pero lo que nos ha sorprendido en la inmersión hobbesiana no es tanto la agudeza de la obra y el tratamiento exhaustivo de casi todo (que ya lo anticipábamos), sino esa continua aparición de numerosos detalles interconectados y útiles para la reflexión contemporánea en diversos campos, pero especialmente en los que nos interesan ahora: la filosofía jurídica, moral y política. Pettit, a quien le leemos similar idea, lo dice bien: «He is the very model of a thinker who ranges over many topics, searching out commonalities and connections across the many domains he covers»¹².

Unas palabras de Kafka, igualmente, recogen parecida sensación a la nuestra. Leer a Hobbes es aventura grata, si bien compleja por las circunstancias en que escribe, por la exuberancia de su letra, por la radicalidad, novedad y subversión de sus ideas, por la

⁹ Naturalmente, como sucede con cualquier idea, ésta también tiene sus antecedentes e inspiraciones. Aunque en esa forma concreta la paternidad de Hobbes puede aceptarse fácilmente. En el capítulo sobre la soberanía y el Estado se hablará de esta cuestión.

¹⁰ Otro hito de Hobbes, ese doble alcance: que habla de su aguda percepción y el inteligente uso de la misma para construir.

¹¹ A continuación nos extenderemos en el porqué y el cómo de esta taxonomía temática.

¹² Pettit 2008, 1. «[Hobbes] es el modelo de pensador que aborda múltiples cuestiones, buscando puntos en común y conexiones entre los muchos campos que cubre.»

complejidad de sus argumentos y, sobre todo, por la potencia teórica y la contemporaneidad de su discurso.

«It turns out that Hobbes's arguments are more subtle and complex—and more spread out in the text of Leviathan—than is usually thought.»¹³

Precisamente esa interconexión enriquecedora, sin embargo, hace difícil la estratificación estanca: así, aunque en cada capítulo se trata sobre todo la materia principal que lo titule, como se explica en la «Estructura», se hace inevitable la amalgama. Piénsese, por ejemplo, en el principal problema de la libertad, que cruza desde el ámbito metafísico hasta el político sin apenas retazos de discontinuidad. Con una definición de corte metafísico y global (por cuanto abarca todo lo que hay: y todo lo que hay está aquí) captura la esencia de la libertad física, antropología y política. Le basta un apunte casi tan lacónico como contundente («Liberty, or Freedom, signifieth (properly) the absence of Opposition»¹⁴ o el equiparable «By Liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of externall Impediments»¹⁵) para transitar los apartados todos de sus elementa: de corpore, de homine, de cive. Y un solo capítulo del Leviatán (el capital XXI) le vale para batir, sin márgenes vadeados, los recovecos de la realidad. Allí queda apuntada la libertad en relación a esas tres subsecciones que agotan el mundo.

Así, algunas quizás redundancias nos resultan necesarias para exponer con precisión lo que se pretende. Se ha procurado, no obstante, la cautela para esquivar la repetitividad tanto como se ha podido, sin que pierda sentido el texto.

La referencia a dos conocidas obras de Gauthier de tremenda influencia hoy mismo pueden servirnos para esbozar con algo más de concreción nuestro objetivo. Porque tanto *The Logic of Leviathan* como *Morals by Agreement* juegan, a un tiempo y respectivamente, con el escrutinio arqueológico y sin embargo en absoluto anacrónico de un texto filosófico clásico, y con el desarrollo sistemático de un pensamiento original que bebe de esas mismas fuentes antiguas. Nos quedamos, no obstante, entre esas dos aguas y, por tanto, en ninguna de ellas, aunque chapoteados por ambas.

¹³ Kavka 1986, 24. «Resulta que los argumentos de Hobbes son más sutiles y complejos —y están más esparcidos por todo el Leviathan— de lo que normalmente se piensa.»

¹⁴ La conocida noción de libertad que, junto a su mecanicista corolario, lo deja todo sentado: «(by Opposition, I mean externall Impediments of motion;) and may be applyed no lesse to Irrationall, and Inanimate creatures, than to Rationall.» («Libertad significa, propiamente, ausencia de oposición, por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento, y puede referirse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas, como a las racionales.») (Lev. XXI, 1)

¹⁵ («Se entiende por libertad, según el más propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos») Lev. XIV, 2

No se pretende aquí elaborar una completa teoría propia y contemporánea sobre la base de retazos utilísimos de pensamiento clásico, a la manera de *Morals by Agreement*. Aunque algo de eso hay, pues sí se quiere que nuestro discutido parecer en torno a aspectos críticos del pensar hobbesiano pudiera servir para un ulterior desarrollo teórico original de más alcance que el que ahora nos concierne. Y, si se nos apura, en pos de la cuestión de las raíces de lo moral, por ejemplo, el propio título de Gauthier quizás nos sería útil para nominar nuestro despliegue, en un sentido algo distinto al del pensador canadiense, pero tan ajustado a la expresión titular como el de éste. Tampoco pretendemos escudriñar (por usar la forma antigua que descende directamente del verbo latino que nos interesa), como en su *The Logic of Leviathan*, casi exclusivamente la lógica interna de un sistema filosófico que se autopropone responder a la rigurosa ilación racional de un tratado geométrico, aunque por razones evidentes nos parezca acertado ese proceder, y aunque algo de eso haya, igualmente.

Más bien, pues al cabo la política es cosa de acción¹⁶, tratamos de mostrar el alcance del pensamiento de Hobbes de modo inmediato, con la misma praxis discursiva, por así decir: discutiendo temas vivos y de rango práctico con la asistencia, más libre o más ajustada, de la doctrina hobbesiana, que es herramienta utilísima.

No se quiere, pues, quizás, una tesis al uso; y se trata, en parte, de remedar ese estilo tan propio del filósofo inglés, a la vez disperso y convergente, libre y estructurado, abierto y cerrado.

Así, no se pretende una enésima discusión exegética interminable y a menudo estéril sobre este o aquel aspecto de la teoría hobbesiana¹⁷. Aunque por supuesto interpretamos, y lo hacemos continuamente. Sin embargo, porque nos ha parecido más adecuado, enriquecedor y fértil, y con el fin de no quedarnos «entangled in words, as a bird in lime-twiggs», pues «the more [we] struggle, the more belimed»¹⁸, tratamos, más que de leer la letra con microscopio (en ocasiones, sí nos parece pertinente y así lo hacemos, pero no como método general de abordaje, sino más bien como apoyo

¹⁶ Aun su escritura, que es lo que aquí nos ocupa. Aceptamos, claro, la máxima aristotélica, «el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción» *Ética nicomáquea*, 1095a5.

¹⁷ No obstante, consideramos ricas e interesantísimas algunas de ellas: fundamentalmente las que pueden seguirse en varios de los textos que más citamos y con los que hemos trabajado más a menudo. La labor de los scholars británicos y norteamericanos, aunque no sólo de ellos, resulta ejemplar en lo que a esto respecta, y no sólo en lo que a esto respecta.

¹⁸ (Lev. IV, 12) «enredado[s] en las palabras, lo mismo que un pájaro preso en la liga» «cuanto más [hacemos] por liberar[nos], más enligado[s] esta[mos]» (adaptamos a la primera persona del plural lo que el original tiene en tercera del singular). Nos valdrían como traducción perfecta, por cierto, los versos de Fray Luis de León: «Cuanto desenlazarse más pretende/el pájaro captivo, más se enliga».

puntual), de inspirar el espíritu del pensador de Malmesbury¹⁹. Además, estimamos que los textos de Hobbes (y particularmente el *Leviathan*) así lo demandan: por doquier (incluso en los recovecos más inadvertidos) exudan doctrina tan compleja e inasible para las intenciones rapaces, que resulta entorpecedor, nos parece, tratar de acercarse demasiado a la vista. En todo caso, cuando lo hacemos (y asentamos postura) es porque nos parece útil para la intención superior de progresar a partir de ello, y no para fijar una determinada interpretación como válida.

En definitiva, el propósito (y el resultado, confiamos) consiste más en hacer nuestro el pensamiento de Hobbes (con más fidelidad unas veces; con menos, otras, incluso hasta perder pie), y aprovechar su bendita potencia para asaltar la reflexión sobre problemas actuales, que anclarnos en su pureza y perder gran parte de lo que nos puede dar. Reconocemos, explícitamente, su pensamiento como inspirador. Y en la ejecución de ese mismo método cumplimos el propósito básico señalado: mostrar la vigencia de su trabajo.

En consonancia, las numerosas cuestiones proverbialmente hobbesianas (diríamos casi todas en lo que concierne al ámbito de reflexión jurídico, moral y político) las manejaremos con libertad para cumplir los fines que apuntamos: tocaremos muchas de ellas, pero lejos de buscar la completud, nos centraremos en los aspectos que más fértiles nos parecen para discutir lo que nos interesa. De nuevo, preferimos más lo expansivo que lo exhaustivo.

Sospechamos, además, que a menudo la historia de la filosofía ha transitado por derroteros más confusos que esclarecedores. Así, y en acuerdo con un también recurso hobbesiano, afirmaremos obviedades (en última instancia, aquello sobre lo que no cabe no convenir), a menudo obviadas o complicadas hasta el delirio por esa tendencia a lo confuso de que hablamos, que nos servirán de base para avanzar. El Searle de *Freedom and Neurobiology* nos viene al pelo para ilustrar ese particular propósito, con una cuestión que además toca de lleno el ámbito de Hobbes, pues menta, precisamente, el que fue punto clave de la polémica colisión entre el inglés y Descartes: «The fact that we find [such] a banal occurrence philosophically puzzling suggest that we are making a mistake. The mistake derives from our inherited commitment to the old Cartesian categories of the mental and the physical».²⁰

¹⁹ El ajustamiento con respecto a su letra, más si descontextualizado, permite, como sucede con frecuencia, interpretar con cierta sustancia una cosa y su contraria y/o contradictoria.

²⁰ Searle 2007, 48. Variamos ligeramente el texto para hacer general el ejemplo concreto de Searle, pues la idea lo admite: «El hecho de que [tal] una ocurrencia banal nos parezca filosóficamente enigmática sugiere

Lo que se quiere decir es que, con cierta frecuencia, en el campo de alcance filosófico, la simple y contundente validez de lo obvio queda velada e invalidada por la potencia difuminadora de la asunción heredada, que si tuvo su valor justificado siglos atrás, hoy necesita revisión crítica radical, pues el progreso del conocimiento (científico, la episteme al cabo) la hace, cuando menos, sospechosa. Hobbes puso en cuestión muchas de esas asunciones heredadas. Y aun hoy, tanto su ejemplo como su pensamiento nos sirven para seguir haciéndolo.

Con tales presupuestos, propósitos y metodología, puede adivinarse que el presente trabajo, más que una conclusión, busca un punto de partida ya maduro y fértil que dé el fruto que la labor espera: frescas y carnosas vías de reflexión pertinentes, contemporáneas y útiles para abordar problemas ubicuos y siempre presentes en las áreas del pensamiento jurídico, moral y político.

Estructura temática

Con el propósito de ordenar y presentar el todo trabajado, para tratar de hacernos con el, de tan exuberante, a veces caótico y complejísicamente entramado pensamiento hobbesiano (que hubo y ha de postrarse necesariamente ante los igualmente caóticos y complejísimos devaneos del mundo y sus habitantes), nada mejor se nos ha ocurrido que aprovechar una de sus primeras enseñanzas: la estructura tripartita con que ordenamos²¹ (De corpore, De homine, De cive) emula la idea original del proyecto filosófico de Hobbes, que habría de llevar el revelador y significativo título, por los tintes euclídeos, de *Elementa Philosophiae*. En su autobiografía en verso (*Vita carmine expressa*), sintetiza la convicción que determinará ese orden:

«Nam philosophandi

Corpus, Homo, Civis continet omne genus.»

El plan, por otro lado perfectamente propio del hombre renacentista que Hobbes empezó siendo, nunca se llevó a cabo de ese modo por razones de premura circunstancial. La situación política le apremió a abandonar el orden de su proyecto inicial

que estamos cometiendo un error. El error deriva de nuestro compromiso heredado con las categorías cartesianas de lo físico y lo mental [o lo pensante, por ajustarnos más a la letra del original cartesiano]».

²¹ Tras las secciones introductorias que ayudarán a dar sentido a ese tronco.

y a abordar directamente la cuestión de la convivencia civil con los Elements of Law. Si bien es cierto que su texto, como sucederá luego con sus otras dos grandes obras (nos referimos, claro, al De cive y al Leviathan), antes de discutir el eterno embrollo político, comienza siendo un tratado sobre la percepción y el conocimiento. Primero qué y cómo es el hombre; luego ya vendrá la disquisición política, que sólo podrá desarrollarse adecuadamente a partir de esos qué y cómo. Así arranca, con elocuencia, el primer tratado propiamente político de Hobbes:

«The true and perspicuous explication of the Elements of Laws, Natural and Politic, which is my present scope, dependeth upon the knowledge of what is human nature».²²

Asentado lo cual, no pierde oportunidad de dejar claro que su análisis será bien distinto al de la torpe tradición, muy en la línea que luego seguirá, y desde luego asumiendo la conciencia epocal de que se vivía en un mundo nuevo.

«it is manifest from the present controversies, that they which have heretofore written thereof, have not well understood their own subject»²³

La coimplicación de las partes es también un rasgo perfectamente coherente con la faz renacentista del espíritu de Hobbes, coherente y fiel a su cosmovisión y su propósito: todos los elementos han de encajar en su coherencia, en su integridad lógica, en su global co-implicación, como elementos de un tratado geométrico. Efectivamente, si, por colocarnos en la raíz del tronco, no se asimila su metafísica (que coincide significativamente con su física, pues no hay ni mundo trascendente, ni esencias inmatrimiales y eternas: hay preeminencia de la materia y el movimiento en un universo inmanente, monista, mecánico y material) no pueden entenderse ni su moral ni su política, que es lo que nos interesa fundamentalmente. Que lo real, en esencia, sea matter in motion acabará proyectándose, derivando necesariamente en consecuencias políticas. Así, aunque el orden de presentación lo hemos respetado, se nos ha hecho inevitable cierta simultaneidad temática: cada uno de los apartados contiene, más unas veces, menos otras, pero siempre, a los demás. Sobre la base de ese engarzamiento de las partes se avanza en espiral: retomando lo ya tratado y yendo un poco más adelante. Todo reaparece, pues todo sustenta y explica.

Hobbes, en elocuente homenaje, toma el título para su proyecto del euclídeo, en su traducción latina (Elementa Geometriae).²⁴ La profunda y definitiva impresión que le causó

²² EL, I, 1 «La verdadera y perspicua exposición de los elementos del Derecho, natural y político, que es mi presente propósito, depende del conocimiento de la naturaleza humana».

²³ ibíd. «Es manifiesto, por las presentes controversias, que quienes hasta ahora han escrito sobre ello no han entendido bien lo que tratan.»

el descubrimiento de la obra del geómetra griego marcaría toda su teoría política. En su intención dominó aplicar el seguro proceder de esta ciencia matemática a la moral y la política, para hacer de ellas camino científico igualmente seguro. La idea es exactamente la misma que inspiró muy poco después los trabajos de Spinoza, que fue quien mejor leyó y entendió el profundo sentido de la obra de Hobbes, y quien aplicó ese original método con habilidad sin par. Incluso el título de los *Elements of Law* viene inspirado por la retraducción inglesa de los *Elementa euclídeos*: *The Elements of Geometrie*. Elementos que, por cierto, seguirán reapareciendo de ese modo (temático y ordinal) hasta el *Leviathan*, quizás algo atropellados por el peso de lo político, pero así mismo: la sección «Of Man» es una amalgama del *De corpore* y el *De homine*; a partir de ahí, seguirá sin abandonar nunca las referencias físico-metafísicas y antropológicas que también contaminan la tercera sección, *De Cive*. En fin, entre todo lo mucho que llama la atención en el *Leviathan* podría destacarse eso: la coimplicación de lo tratado, cómo reaparecen elementos ontológicos, físicos, psicológicos, fisiológicos, morales, lógicos, matemáticos, etc., incluso en los amplios capítulos, no ya políticos, sino propiamente teológico-políticos²⁵.

Así, la tercera sección de nuestro trabajo (*De cive*), la dedicada a la política, es la más extensa por razones obvias: recoge lo anterior y lo reelabora; es la más influyente en la historia del pensamiento y el facto políticos, y la que más interesaba a Hobbes. Pero no se habla en ella sólo de política, aunque sí sobre todo: al modo hobbesiano.

De entre todo ese magno magma, no obstante, nos quedamos con tres puntos singulares, a los que dedicamos sus correspondientes capítulos, que retoman lo dicho. Tres aspectos elegimos especialmente por su importancia teórica en el ámbito de la política, por su relevancia en el pensamiento de Hobbes, por su vigencia y por su potencia teórica: la cuestión de la libertad política (para la que prestamos atención singular a un texto de Skinner singularmente rico –Hobbes and Republican Liberty–); la soberanía estatal; y un tercero, el Estado (el apoyo del ya clásico de Schmitt –El *Leviathan* en la teoría del estado de Thomas Hobbes– nos es de grande ayuda para la discusión); en un último capítulo, para cincelar algo más el sentido de lo dicho anteriormente, desplegamos una idea propia sobre el asunto clave de la representación, instancia fundamental en las políticas que pretenden y merecen serlo. Un quinto elemento se hará presente (por ubicuo

²⁴ Ecos que se verán luego en el título completo de la *Ethica espinosiana* (*ordine geometrica demonstrata*), como muchos otros rasgos del pensar hobbesiano que el judío holandés reelaboró con singular fortuna.

²⁵ De nuevo ecos resuenan: Spinoza.

y básico en el pensar de matriz hobbesiana pasado, presente y, sin duda, futuro; y por la influencia decisiva que la idea ha tenido, tiene y tendrá en la fundamentación teórica y el facto políticos) aquí y allá: hablamos, claro, del covenant que ase la tradición contractualista en el pensamiento político occidental hasta nuestros días.

Sirva además como agradecido homenaje, pues, esta reestructuración sui generis del proyecto hobbesiano original, que nos queda históricamente aguado y devorado por la voracidad marina de su Leviathan.

El giro hobbesiano

Revolución mundana²⁶

De la misma forma que Copérnico no fue el primero en pensar que la tierra gira alrededor del sol, Hobbes no fue el primero en asentar algunas de las ideas que han pasado a la historia con él como precursor: ambos lo que hicieron fue recoger, conformar y fundamentar, con bastante habilidad²⁷, ideas revolucionarias, que cambiaron las líneas de pensamiento en sus disciplinas: aquél, según el método de la ciencia física que se perfeccionaría en el siglo siguiente; éste, según el modo geométrico inspirado en los *Elementa* euclidianos. Hobbes asegura, parapetado en un despliegue argumentativo que ha de poder ser aceptado por todos los hombres en tanto están todos dotados de razón y, con ella, de capacidad para seguir y convenir la corrección de un despliegue lógico, lo que, siendo de este mundo, aparece antes fundado sobre suelo abiertamente teológico (de aquel otro mundo) y, por tanto, expuesto, por un lado, a la tentación del *Kingdome of Darkness*, por otro, al devaneo herético que, en la opinión del inglés, además de patinar en el error que facilita ese jugueteo, o de ser usado a favor de intereses particulares en el suelo público, es la fuente principal de los problemas políticos: la profusión de doctrinuelas, hijas del capricho de cada cual, que pudren el eje sobre el que habría de pivotar el encuentro, vía convenio, innegociable, si de vivencia (co-vivencia) humana tratamos.

Hobbes, con todo ello y además, oficia como el precursor del antiaristotelismo que asentará el pensamiento moderno. La autoridad del filósofo y la de sus seguidores escolásticos, toca a su fin; y, con ella, la misma noción de autoridad en el saber.

El rasgo capital de la moderna ruptura hobbesiana es esa mundanización-humanización radical de la política que asienta el *Leviathan*, y de la que ya fue pionero Maquiavelo. Con Hobbes asistimos, tras el prefacio del florentino, al más contundente esfuerzo moderno de llevar a cabo el proyecto que consistió en anclar moral y política en los eriales de este mundo.

²⁶ En esta pre-sección tratamos de enumerar los rasgos principales de la ruptura hobbesiana con la tradición dominante. Ya en los *Elementa* los retomaremos para mostrar con detalle el alcance, la plausibilidad y la solidez del giro.

²⁷ Y aportando novedades radicales, en cualquier caso, claro: no lo copiaron todo, se basaron en lo ya hecho, pero le dieron solidez y colofón.

Los arcanos morales y políticos, como los de la geometría, pueden y deben conocerse, pueden y deben deducirse y, por tanto, demostrarse; de la naturaleza y atributos de Dios, poco o nada puede saberse. Son estricto asunto de fe, y su traslación al basamento de los mundanísimos asuntos de la mundanísima pólis, error que acarreará desastre. Los desatinos especulativos de la tradición escolástica no son más que una ofensa a Dios, descendientes directos de la disparatada aristotelicity que enseñan las universidades: metafísica clásica que no es sino filosofía sobrenatural, como su propio nombre, por curiosa casualidad histórica, indica: fantasmagóricas ilusiones tan ausentes de aquí como el contenido del delirio de un orate.

El propósito de aplicar procedimientos científicos a la política y la moral, que compartió Hobbes con Maquiavelo, supuso la gran revolución moderna en esos dos ámbitos. Propósito que, como ha observado también el propio Strauss, hace de ambos los fundadores de la llamada ciencia política: un aserto hoy ampliamente aceptado. Propósito, por cierto, y para complicar más el asunto, que incluso se apoyará, en exhibición de la brillante capacidad retórica del inglés, para justificar ese nuevo anclaje que huya de utopismos delirantes –teológicos, metafísicos o de enardecido fervor moral–, y como quien no quiere la cosa, en la frase bíblica de Cristo: «Mi reino no es de este mundo»: la soberanía de este mundo no me compete a mí: arregláoslas, hijos mortales: cread y regid vuestros estados: tenéis razón y libertad, voluntad y poder. El intento se anotará en los *Elements of Law*, se fraguará con más contundencia a partir de la aparición del *De Cive*, y tomará cuerpo sólido ya con el primer *Leviathan*, el inglés de 1651, que luego se verá suavizado o justificado con más cautela en 1668 con la aparición de la ampliada traducción latina, en un contexto de bastante tensión para Hobbes, que llevó a sus últimos escritos cierta intención conciliadora. Hoy pueden parecer sorprendentes las acusaciones de ateísmo y herejía contra quien había afirmado con tanta vehemencia que Jesús es el Cristo, pero no hay que olvidar la amenaza que para la tradición supuso esa verdadera revuelta mundanizante que desasó el cinturón de seguridad metafísico-teológico entonces en vigor.

Ese ascendiente maquiaveliano (que incluye a su vez trazos de tacitismo y del atomismo de Demócrito o de la tendencia epicúrea a descender a este mundo) es perfectamente rastreable, si se observa con cuidado la obra hobbesiana.

El giro lo conforman, además, los dos principales focos de ruptura, a nuestro ver, con la tradición clásica en el ámbito moral (y con él el político-jurídico, claro) que la nueva metafísica moderna arrastra consigo:

El AntiPlatonismo investido de mundanización: la cuestión moral se aparta de la tradición renacentista que recoge la seminal idea platónica del Timeo, y con ello de una concepción de la tarea humana correcta, ligada al domeñar soberanamente con la razón lo volitivo, tan corrupto y falsario como el mundo material en el que se encuadra, para liberarnos de la licencia, que es esclavitud de las pasiones. Esa razón pasa a ser no más que una razón que delibera entre apetitos. Nada que concierna al bien está previamente fijado por un trascendente canon noético e incorruptible que reparte participaciones a todas las almas mundanas que rigen cuerpos mundanos. Todo depende ahora, todo viene a ser causado por la terrenal materia en movimiento que es (en un mundo que no mana de ningún otro: mundo regido por la relación causa-efecto), como es materia en movimiento también el humano entero.

El Antiaristotelismo investido de antiteleologismo: todo lo que sucede en este mundo es porque y no para: en la afortunada expresión de Spinoza, no tenemos ojos para ver, vemos porque tenemos ojos. Hobbes emprende la tarea de desantropomorfización en la naturaleza, esa naturaleza animista, que ahora es mecánica; y en el hombre, el hombre de ánimo soberano, de principio activo interno, es ahora mecánico también y depende de causas, de principios activos externos, y será libre sólo cuanto le permitan las constricciones físicas.

Y, sin embargo, salvo en los casos claros de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, esa nueva metafísica ni es tan nueva ni conquista con tanto éxito el terreno moral, que sigue vinculado en gran parte al modelo, al canon pre-dado, ya en forma de forma perfecta a la que sólo puede aproximarse el mortal por vía contemplativa y dialéctica, ya en forma de fatalismo, de camino prefigurado, de actualización interna de potencias, de despliegue interno inevitable. Es la línea materialista-mecanicista que viene de alguna porción del mundo clásico y que, siendo racionalista estricta, es antiidealista y antiteleologista: tan anticartesiana en muchos aspectos (el del dualismo, sobre todo) como antiescolástica (en casi todos los aspectos).

El pensamiento hobbesiano supone un curioso bidesplazamiento de eje, verdaderamente antropocéntrico (verdaderamente renacentista) en lo ético, que devuelve la esencia de lo moral al hombre, a quien pertenece, pues lo moral, en la filosofía del inglés, es asunto humano, no divino, no cósmico; la determinación del bien es cosa de hombres: pero un hombre que ahora ya no es imago dei, que está sujeto a la corrupción física no sólo en cuerpo, también en alma, un hombre que es física, que es naturaleza, cuya moral es tan corpórea como racional. Un hombre, pues, de vuelta al cosmos, como

todo, sujeto a unas leyes de la naturaleza que no contemplan el arbitrio divino espontáneo pues, al menos en su retórica, Dios ya hizo y dispuso: ahora le toca al hombre hacer y disponer a partir de lo hecho por Aquél. Como Copérnico, en la física, desplazó a la tierra del centro, así el hombre deja de ser el centro de la creación jerárquica, pues no hay tal, sino naturaleza toda equivalente en la que el humano, eso sí, se rehace con la responsabilidad moral plena, y vuelve al centro en ese ámbito, pues a él le corresponde fijar bien y mal, que pasan a ser cuestión volitiva, querencial, pues, en último término: y no desplazada perfección a la que se accedería, si bien sólo parcialmente mientras ligada el alma al cuerpo, por el camino de la racional dialéctica. El bien no está dado allí, ni puede dificultosamente atisbarse y perseguirse; el bien está aquí, adonde nos encaminen apetitos y razón deliberativa. Ya no es una persecución de lo pre-puesto, sino una posición voluntaria.

Sin duda, el rasgo teórico más popular del pensamiento hobbesiano es el así llamado pesimismo antropológico, tan a menudo mal entendido como ubicuo en su obra. Tal pesimismo se relaciona, básicamente, con una visión de la naturaleza humana descrita en términos de conflictividad constitutiva para la convivencia entre semejantes. O, con más precisión, dotada de natural capacidad para dar a luz tal conflicto, capacidad que en los procesos de trato humano devendrá lucha necesariamente, si nada la contiene, pues cada hombre, así dispuesto naturalmente, pugna según su particular interés inmediato. Y en la naturaleza desnuda nada hay que contenga tal cosa: pues bien al contrario, lo natural es, precisamente, ese despliegue individual de pasiones humanas que genera la contienda. La detección certera de este primigenio aspecto, de esta potencia connatural, de esta posibilidad de hacer estallar la discordia y del marco crudo en que habita acaba resultando, por así decir, y por utilizar una expresión que sin duda el propio Hobbes asumiría, una suerte de axioma a partir del que se deducirán, sin ir más lejos, teoremas que igual explicarán la existencia fáctica del Estado que justificarán la necesidad de erigirlo. La argucia teórica de Hobbes, sobre la base de la self-preservation como causa medular natural de las acciones humanas, salva con habilidad (él, que ha pasado a la historia, precisamente, por fijar la base que faculta la denuncia del is-ought problem) el hiato entre los ámbitos descriptivo y normativo a partir de esos dos elementos: la tensión esencial entre la inevitable guerra primaria de todos contra todos y una natural disposición a preservar la vida propia, a la vez explica y justifica la erección de esa persona ficta, el Estado, que, artificialmente dotada de poder soberano (superanus), sea capaz de

20

salvaguardar a esta paz de aquella guerra. La vieja noción aristotélica del *zoon politikon* salta también por los aires.

La idea en bruto (contenida en dos de las sentencias más populares de la letra hobbesiana: «Homo homini lupus», y el estado de naturaleza como «bellum omnium contra omnes»²⁸), que ya soliviantó notablemente con la aparición del *De Cive*, sustenta buena parte de lo que se clama en el *Leviathan*. En él, es precisamente un gran artifact, el Estado, en forma de dios mortal y creado por mortales, el que protegerá a los hombres de los hombres.

Sin duda, uno de los aspectos más rompedores del pensamiento hobbesiano (por su condición de radical ruptura con un elemento radical del Derecho y la política) es su concepción del derecho natural, abiertamente opuesta a la tradicional. La equiparación de derecho y poder en el ámbito natural acarrea, como natural consecuencia, la legitimidad de todo acto de depredación en el *state of nature*.

Así, y en este mismo marco, el Derecho resta como *ius*, si se quiere, pero no en tanto ajustamiento (o ayuntamiento), ir junto a cánones pre-dados trascendentes (teológicos o metafísicos), sino, dado su origen natural en tanto sólo limitado por poder animal, y tras el correspondiente (pues de ese origen sólo podrá salir un derecho así) salto humano, civil, político (con el *covenant* como clave), quedará el Derecho como ajustamiento a voluntades convergentes de los hombres, a deseo tras deliberación que se acuerda voluntariamente: ese nuevo ajustamiento, esa fijación del derecho político consistirá en determinar la compleja cesión, por parte de los acordantes, de parte del originario derecho natural, una cesión que dependerá, de raíz, de la voluntad de los acordantes, y tal dependerá, a su vez, de sus deseos aconsejados por su razón: la cual, ligada al deseo y sierva de éste (nunca soberana, pues la razón no manda, no decide acción, sólo aconseja, que no es poco) determinará tal voluntad. Esa ley del deseo efectivo aconsejado por la razón, la ley de la voluntad que regirá los acuerdos que sancionen tal especialísima ley, tan independentísima ley (pues no hay *dominium* trascendente, pre-dado que la dicte), tan dependentísima ley (pues tiene fronteras claramente demarcadas, las mismas que las de la libertad humana ya civilizada: el poder natural y el acuerdo

²⁸ La presencia de la conocida frase le bastó al *De cive* para ser proscrito: fue incluido, en 1649, en el Índice de libros prohibidos de la Congregazione romana del Santo Uffizio (en Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede). Marta Fattori en «La filosofía moderna e il S. Uffizio: 'Hobbes Haereticus Est, et Anglus'» comenta el caso y aporta la documentación al respecto. Agradecemos la amabilidad de la autora, que nos envió el artículo junto con la fotocopia de los documentos originales anexos del Santo Uffizio, donde se cita y condena el famoso pasaje hobbesiano.

convergente que lo constreñirá) es la fuente del derecho civil, que mana de esa peculiar fuente de derecho natural que Hobbes describe. Donde no hay canon trascendente, sólo quedará voluntad inmanente, voluntad que mana de ese mismo mundo en que se da. Añadirá Hobbes al complejo una habilísima transición entre la fase descriptiva y la normativa que captura la esencia de ambas: lo que es y lo que debe ser, en función de tal (una voluntad enmarcada en sus correspondientes necesidades que, mediante el acuerdo-promesa, determina lo que deberá ser).

En cuanto a las laws of nature, la revolución no es menor: puede decirse que para Hobbes las leyes de naturaleza son poco más (o nada más) que consejos para la supervivencia del –eso sí– mejor de los consejeros en su mejor disposición retórica: la razón, y en forma de conclusions or theoremes. Consejos bien doctos, veraces, certísimos y de eficacia suma, si se sigue la idea de Hobbes: pero sin cualidad de mandato ninguna, sin agente(s) legitimado(s) por la voluntad común que actúe(n) en consecuencia²⁹, caso de que esas leyes no sean observadas. No pueden entenderse esas leyes, en su doctrina, en cuanto preceptos absolutamente presancionados, como habitualmente sucedía y sigue sucediendo en buena medida. Esto es, no son fijaciones matrices ajenas a condiciones previas, emancipadas de cualquier prefijación absoluta independiente de síes condicionales o paras, liberadas del concretísimo y mundanísimo fin que las hace razonables: son más teoremas que axiomas, por traducirlo a los términos lógico-matemáticos³⁰ que Hobbes maneja, al revés que en la tradición: se deducen a partir de third parties, por así decir. Que haya de buscarse la paz³¹ como bien autónomo no está escrito en parte ninguna: se deduce que, dado el deseo de autopreservación que determina la condición humana, la mejor manera de consumarlo es buscar la paz, hermanarse. Su condición de consejos liga (ob-liga, si se prefiere, y lo preferimos) a ellos el elemento clave: el condicional, el para del que dependerá, en buena lógica (la right reason hobbesiana), y sólo, su validez. En el caso que nos ocupa, esa condición básica es la preservation. El carácter controvertido de este punto, en lo que concierne a lo que

²⁹ Y éste es el factor clave, el restrictivo, que la política necesitará para cumplir sus propósitos (de nuevo, la supervivencia: y para ella, la protección). Volveremos a él, por su importancia, en distintos apartados

³⁰ Y su verdad y su corrección, claro, dependerán de la verdad del axioma y de la corrección del proceso deductivo: en este caso, y respectivamente, de la verdad de la preservation como suma y absolutamente previa condición, y de lo que Hobbes llamaba right reason (o recta ratio entre el inglés del Dialogue, como corresponde a la expresión de uso jurídico).

³¹ O, por decirlo de otra forma, que los hombres hayan de ser hermanos, o amar al prójimo como a uno mismo, o la versión que se estime de la Golden Rule.

tratamos de decir ahora, no opera. Puede fallar el axioma, si se quiere, pero eso no afecta a la estructura del argumento, a la idea que defendemos: la condición de teoremas, dependientes por tanto de sus correspondientes axiomas, de las laws of nature. Su condición, en fin, de consejos ad hoc para hacer nuestra terráquea voluntad. Su ligazón, perfectamente mundana y constitutivamente irrebasable, a esa last will que por ello será inalienable right of nature, incluso ya en el ámbito civil: la preservación, que lo es de la propia e intransferible vida de cada cual.

En definitiva, el giro hobbesiano no consiste sólo o exactamente en aportar visiones radicalmente distintas (con una radicalidad que poco parangón tiene en la historia del pensamiento, a nuestro ver) a problemas clásicos (y, por lo que se ve, eternos: toca hueso, diríamos), que también: pues podemos encontrar obvios antecedentes³² en la tradición materialista especialmente y, en parte, en la estoica (unos y otros: atomistas, epicúreos, Tácito, Séneca, Lucrecio, Cicerón...) o en Bodin y Maquiavelo (sobre todo, nos parece). La gran aportación de Hobbes, pues, consiste más bien en la fundamentación agudísima que hace de lo que, más que partida, como solía suceder, es conclusión, al más puro estilo geométrico; y, sobre todo, cómo, a partir de mundanas fijaciones axiomáticas, desarrolla y concluye radicalísimas posiciones. En el caso de Menchaca se ve esto especialmente bien: derecho y poder, de partida, equivalentes. Fundamentación y conclusión, radicalmente distintos: Menchaca, en Dios; Hobbes, en este mundo, fuera del cual nada hay. El Derecho, sancionado y ordenado por Dios; el Derecho, nada más que cosa de hombres, donde no entra más dios (por así decirlo) que las leyes de la naturaleza (en el sentido físico) y la condición del hombre libre, que juega su voluntad sólo constreñido por esas leyes y las que él, a partir de ello, construirá. El carácter constrictivo de estas últimas, sin embargo, será muy distinto al de aquéllas: pues no se pierde, como Skinner con poco cuidado parece asumir, a pesar de que sabe perfectamente que no es así, la libertad natural: más bien se cede condicionalmente, que es cosa muy distinta, pues se puede recuperar cuando se quiera, incluso (hasta ahí se extienden voluntad y poder) al margen de si la condición se cumple o no. El carácter civil de esa constricción, a efectos perfectamente pertinentes, nada tiene que ver con el carácter natural de aquélla: que usemos ley indistintamente para ambos fenómenos puede resultar confuso (de

³² No son los menos interesantes los menos mencionados, como los que advierte Skinner (2008), y que subscribimos: Vázquez de Menchaca, entre otros, como señala a partir del trabajo de Brett (1997); en el mismo texto, Skinner observa otros quizás más obvios —en relación a la metáfora política organicista, que ya puede leerse en Platón, en Aristóteles y Vitoria, sin ir más lejos—.

hecho, lo ha resultado hasta tal punto...); que no detectemos ese carácter confuso, relevantísimo, clave a este nivel, necio/fatal.

Así, en cierto aspecto, el revolucionario pensamiento moderno de Hobbes, su giro, supone un desplazamiento de eje, de pivote: el hombre (no ahora ya Dios) es el eje central en torno al cual lo humano gira, no en forma de orden fijo y finito, sino como escurridiza dispersión cósmica que se mueve. Y esa dispersión cósmica que pasa a ser entonces lo real (si se quiere, creada por Dios: Nature, the art whereby...) incluye, claro, el ámbito de lo creado por el hombre: el Estado, la política, la reflexión en torno. Y es ahí, en ese gran artificio que son todas las instituciones políticas, donde hay que indagar: observación y reflexión, razón y deducción son las nuevas herramientas de acceso al mundo, que desplazan a la Revelación y el nous (esa dialéctica preestética y ultraestética). Y lo serán de ese particularísimo paramundo que es la política.

Lo entendió ya Maquiavelo; lo entiende luego Hobbes, que lo leyó y admiró, sin duda; y lo entiende (lee a ambos y se enriquece con ello) Spinoza. Y así queda configurado el pack que fija un modo de ver y pensar la política que hoy sigue vigente: quizás porque ese desplazamiento de lo divino a lo humano, eso que ahora se llama y se reclama como secularización (cual si fuera un fenómeno nuevo), permanece incólume: ¿qué otro criterio maestro digno de tal nombre se ha aportado después de Dios y la razón? Parece que ninguno: por eso ser espectador privilegiado del arranque de esa transfiguración del mundo sigue siendo capital para entender lo que hoy es.

Sin embargo, al cabo, quizás sí que haya aparecido dios nuevo. Y aquí nos topamos con una de esas paradojas que historia y pensamiento nos regalan a menudo y que, lejos de socavar la confianza en la razón, la afianzan: es precisamente la política la nueva religión, la nueva trascendencia, la nueva salus. Y éste podría ser pie y no coda de un complejo discurso iluminador que, por ahora, sólo apuntamos.

Nos quedamos de momento con ese giro hobbesiano, esa revolución hobbesiana en forma de antropocentrismo político-moral: la moral es cosa de hombres, no de dioses, no de formas. De hombres que son ahora pedregosa naturaleza, pero naturaleza que crea: y crea política.

Elementa Philosophiae

De corpore

Geometría axiomática, teología del siglo y política mundana. Inmanencia y mecanicismo materialista.³³

En esta sección trataremos no sólo de exponer los rasgos distintivos de la física hobbesiana, sino, mucho más generalmente, de esbozar las interrelaciones entre ella y el resto de su doctrina, incluida su particular metodología: pues nos parece indisociable una cosa de otra, precisamente por los particulares rasgos y elementos que conforman todo ese bloque doctrinal y procedimental.

El presente capítulo supone lo que fue el alba de este trabajo: una génesis que trató de trazar una línea flexible sobre la que operar en adelante. Se ha querido conservar este arranque con la intención de que se vea cómo ha evolucionado nuestra consideración del pensar hobbesiano y cómo, en el camino, han ido descubriéndose vetas notablemente fecundas para la reflexión jurídica, moral y política. Así, se desplegará una suerte de brainstorming no inconexo (hemos tratado incluso de preservar, en la medida en que resultara inteligible, el aspecto casi de notas) que pretende recoger a un tiempo las ideas que aparecen de inmediato cuando se piensa en la filosofía de Hobbes, y algunos de los rasgos fundamentales de su doctrina, que en los apartados posteriores pasarán a ser discutidos pormenorizadamente. Igualmente surgirán cuestiones y problemas que nos asaltan, casi automáticamente, cuando hoy nos las vemos con ese gran clásico que ha venido a ser el pensador inglés.

En esta sección, pues, más que posicionarnos, tratamos de indagar, hasta el punto de afirmar lo que en ocasiones no compartimos, con el fin de abrir el melón hobbesiano para más adelante sacarle todo el jugo de que seamos capaces.

Entre las muchas y variadas interpretaciones acerca de los objetivos y logros de la filosofía política de Hobbes hay uno que parece destacar, por su vigencia y su ubicuidad: trató de abrir una nueva vía para fundar y resolver los asuntos políticos, basada en

³³ Una primera versión inglesa de este capítulo fue presentada, con el título «Genesis and steadiness of modern political thought. Thomas Hobbes: Axiomatic Geometry or Secular Theology?», en las Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia (Congreso internacional de filosofía política). Universidade de Évora, Portugal, 2009.

procedimientos científicos, lógicos: geométricos, debería decirse con más precisión. Y en buena medida lo consiguió.

Sin embargo, algunos pasajes de sus trabajos podrían ser leídos como poco más que mera teología, en tanto en ellos Hobbes identifica la ley natural y la ley divina.

«we are to consider next, what are the Divine Lawes, or Dictates of Naturall Reason»³⁴. «Dictates of Naturall Reason» es la definición que Hobbes da de la Law of Nature.

Así, algunas aparentes incoherencias parecen demandar una *tertia via* para comprender adecuadamente el pensamiento de Hobbes: esa sólida estructura investida de estatus científico y secular, e inspirada a un tiempo en la geometría y la ciencia física, pero erigida sobre un concepto controvertido, la ley natural.

Tratará de discutirse, pues, la plausibilidad de ese reclamado método científico y secular que puso sobre la mesa de la historia un pensador que vivió en el siglo XVII y cambió para siempre el diseño de las organizaciones políticas occidentales.

El cambio no surgió de razones caprichosas. Y algunas obviedades (que lo son hoy a nuestros ojos; no lo fueron entonces tanto) fueron tenidas por innegociables. La razón y el razonamiento pasan a ser consideradas entonces como el mejor modo de tratar con la realidad. En ella se incluye, claro, a la política. Por tanto la razón ha de ser el principal instrumento para pensar y actuar en el ámbito político. Tal cosa les pareció clara a numerosos pensadores en el siglo XVII. Pero la cuestión hoy es: ¿esa primera política moderna se basó realmente en principios racionales estrictos? ¿O más bien se fundaba sobre el deseo y la aversión humanos, lo cual implicaría más bien al miedo y la esperanza? Ese miedo y esa esperanza que tan bien se funden con la Revelación, y quizás no tan bien con una naturaleza inercial. ¿Están los deseos vinculados a la razón? ¿Hasta qué punto?

Por decirlo de otro modo: ¿es el paquete «selfpreservation-natural law» una base axiomática sólida sobre la que los hombres pueden edificar verdad política cual verdad geométrica, por así decir? ¿O más bien es un asunto de orden en cierto modo teológico en el que el deseo, la aversión, el miedo, la esperanza y la fe juegan un papel determinante? ¿No es el caso que el deseo, la aversión, el miedo, la esperanza y la fe parecen apuntar a la intención y, con ello, suponer un rasgo pregeométrico? ¿Qué permanece incólume y qué derruido de esa concepción aristotélica de la naturaleza que Hobbes se propone devastar?

³⁴ (Lev. xxxi. 7) «Hemos de hablar ahora de cuáles son las leyes divinas, o dictados de la razón natural.»

Adentrémonos, pues, por esta senda, y a buen seguro que en el camino nos toparemos con algunas cuestiones cruciales en torno a los asuntos políticos. En el trayecto nos embarcaremos más bien en preguntas que, eventualmente, puedan guiarnos a correspondientes respuestas, y no en respuestas que nos guíen hacia preguntas.

A Thomas Hobbes se lo considera, junto con el más viejo Maquiavelo, el outsider de esa concepción de los asuntos humanos que trata de expulsar la teología del ámbito político. Trató de canjear la Revelación y la teología natural por la razón natural: esto es, la substitución de la razón suprasensorial, fundada en la metafísica y la teología escolásticas, por la razón sensorial, científica, geométrica.

La intención del cambio no apareció de repente y por sorpresa: amanece inserta en el marco emergente de un nuevo mundo mecánico y matemático. En él puede apreciarse, de manera especialmente gráfica, cómo una visión del mundo, una metafísica y ontología globales (ese cómo son las cosas, cómo pueden ser, cómo deben ser) inciden de modo determinante en los ámbitos que nos ocupan principalmente: Derecho, moral y política. En el proceso resulta fértil la reflexión acerca de qué se conserva del mundo clásico, con qué se pretende romper, qué se renovará (en fin: qué ontología se hereda, qué ontología se crea). Se atenderá a la importancia de la coherencia interna de esa visión global (mundo, hombre, hombre en el mundo: así, la primera parte del Leviathan) que permitirá, cuando esté madura para ello, alojar en su seno lo que de política se invente después.

De igual modo que muchas otras tendencias filosóficas, ese nuevo materialismo mecanicista que Hobbes cimenta en buena medida hubo de vérselas con esa búsqueda del todo: la busca de un conjunto que lo contenga todo. Resulta un problema típico de la filosofía ese interminable esfuerzo de categorizar, de modo que nos sea posible entender lo que nos rodea, o al menos, colocar lo que nos concierne bajo el manejo del lenguaje y el entendimiento. Hobbes afirmó que la realidad no es más que naturaleza mecánica. Pero, ¿qué podría o debería decirse sobre el humano? Por un lado, en ese infinito mundo material, nos topamos con un extraño ser dotado de vida-ánima, una fuente interna de movimiento. Por tanto, parece, nos enfrentamos a un ente no-inercial. Por otro lado, y además, observamos en ese mismo raro ser el fenómeno de la conciencia y la intención, y con ellas, de lo que llamamos voluntad. De Aristóteles heredamos la clásica idea de un mundo animado. Sin embargo, Aristóteles no mencionó la voluntad. Al menos en sentido estricto. No cabía esa voluntad en el fatal mundo griego: un mundo de tendencias naturales, de objetivos internos determinados (en sentido fuerte) por la naturaleza.

En el marco de esa busca del todo, de esa necesidad de categorizar tropezamos de entrada con el problema de la inmanencia. Así, Hobbes, en su propósito de trazar adecuadamente ese plan, hubo de diseñar un conjunto, fuera del cual nada cupiera. Pues no existe tal sitio: no hay lugar fuera de los límites de este mundo, el mundo. Como era de esperar, numerosos problemas aparecen en el acto.

Preguntémonos, pues: ¿en qué consiste esto, este mundo, que lo es todo? Hobbes contesta presto, sintético y claro: esto consiste en materia y movimiento, esto consiste en cuerpos y cambio causa-efectual, esto consiste en fuerza e inercia. Nada hay fuera de esto. Nos topamos con la mecánica clásica ilustrada por la metáfora de la máquina. Los espíritus, fantasmas y similares de ningún modo son materia y movimiento, pues son definidos precisamente como inmateriales. Por tanto, no existe tal cosa como espíritus, no existe tal cosa como fantasmas. Por tanto, no existe tal cosa como el alma. Leamos las propias palabras del pensador inglés:

«The Word Body, in the most generall acceptation, signifieth that which filleth, or occupyeth some certain room»³⁵.

Hobbes parece claro al respecto: «For the Universe, being the Aggregate of all Bodies, there is no reall part thereof that is not also Body; nor any thing properly a Body, that is not also part of (that Aggregate of all Bodies) the Universe.»³⁶

Así: «Substance incorporeall are words, which when they are joined together, destroy one another, as if a man should say, an Incorporeall Body.»³⁷

Y añade, más adelante: «our Saviour himself expressely saith, (John 18. 36.) My Kingdome is not of this world. Now seeing the Scripture maketh mention but of two worlds; this that is now, and shall remain to the day of Judgment, (which is therefore also called, the last day;) and that which shall bee after the day of Judgement, when there shall bee a new Heaven, and a new Earth;».³⁸

No hay, pues, un mundo superpuesto. Hay un solo mundo, el otro es un mundo por venir.

³⁵ (Lev. XXXIV. 2.) «La palabra cuerpo, en su afección más general, significa todo aquello que llena u ocupa un cierto espacio»

³⁶ (ibíd.) «Porque al ser el universo un agregado de todos los cuerpos, no hay ninguna parte real del mismo que no sea también cuerpo; ni hay ninguna cosa que sea propiamente cuerpo, que no sea parte de ese agregado de todos los cuerpos, el universo.»

³⁷ (ibíd.) «La expresión sustancia incorpórea es el resultado de la unión de dos palabras que, al juntarse, se destruyen mutuamente, igual que si dijéramos cuerpo incorpóreo.»

³⁸ (Lev. XLI, 3) «se expresa el propio Salvador cuando dice (Juan XVIII. 36): Mi reino no es de este mundo. Ahora bien, considerando que la Escritura hace mención de dos mundos solamente, este que existe ahora y que continuará existiendo hasta el día del juicio (que, por esta razón es llamado último día), y el que existirá después del día del juicio, cuando haya un nuevo cielo y una nueva tierra.»

Nos encaramos con lo que podríamos llamar «la apuesta por la inmanencia» (en el marco de ese *Deus sive natura* versus *Deus ex-machina*): ésa es la arriesgada apuesta de Hobbes y su más preciso envite. Una expresión de Arendt nos ayuda a sintetizar la idea de la inmanencia hobbesiana con precisión y denotación: «the sheer givenness of the world»³⁹. Nada, más allá de este mundo, pues. Nada llegará de más allá, por tanto.

En relación a esa apuesta por la inmanencia tanto Leo Strauss como Carl Schmitt leyeron en los escritos de Hobbes una estupefaciente paradoja: la separación maquiaveliana de los dos mundos (el mundo de Dios, este mundo), retomada por el inglés en términos materiales, gira acrobáticamente para recuperar la unidad a partir de una escisión que no es original⁴⁰. La política para él, como la teología, son cosa de este mundo: rechaza, pues, con ello cualquier modo de utopismo de corte trascendente. La apuesta del maestro de Malmesbury es clara: no más religión trascendente en el ámbito político, no más moral ni salvación desde arriba, desde fuera. Sólo razón, historia y ciencia: verdadero, cierto conocimiento. Aquí habremos de buscar la *salus*, la salvación, aquí la encontraremos, si bien una *salus* ciertamente distinta a la divina: la *salus publica*. Así: no más reino de Dios en el presente y actual mundo, no más *civitas dei*. Es tiempo del Leviatán: esa bestia marina y bien terráquea, ese poder poderoso aunque mortal. Un artefacto convencional (en el sentido de hecho por el arte humano: «that great Leviathan called a COMMON-WEALTH, or STATE»⁴¹) que ordena las vidas comunes de los hombres.

La idea de Hobbes, que apuntábamos en el apartado anterior, es epistemológicamente transparente y conclusiva: de Dios, de sus atributos nada sabemos ni podemos saber. Nuestra capacidad *cognoscente* no alcanza tales alturas. En esos albores de la ciencia positiva moderna la distinción entre *matter of faith* y *matter of fact* hace *secessio* de la anterior convergencia medieval. Y el filósofo inglés es quizás el más convencido y convincente adalid de la postura. Su influencia en el trasiego político posterior nos parece trascendente (válganos el término), y sus ecos, aún bien vivos⁴². Hoy a nadie se le ocurre en el Occidente de ascendencia cristiana fundar o deducir política a partir de las

³⁹ Arendt 1978, 170. Nos abstenemos de traducir la frase, pues inevitablemente perdería la sonoridad, contundencia y precisión expresiva que tiene este original.

⁴⁰ Cf. Schmitt 2004, 8.

⁴¹ (Lev. Introduction) «ese gran Leviatán que llamamos República o Estado.»

⁴² A este respecto es interesante recordar que la relación directa entre teología y política (o, por mejor decir, la subordinación de ésta a aquélla, que se revolverá con Hobbes: aquélla pasará a depender de ésta) lo fue ya de inicio, pues se remonta a las primeras civilizaciones. Los apuntes de Toulmin en su ensayo «Contemporary Scientific Mythology» (en Toulmin, Hepburn, y Macintyre 1970), más concretamente en el apartado «Ethics and Cosmic Evolution», son bien reveladores en lo que a esa cuestión se refiere.

Escrituras, o tomar medidas en vista del Día del Juicio, o vender utopías sobre la base de un poder trascendente que las hará topías, si se observan tales o cuales condiciones divinas. Que los Estados Unidos, por poner un ejemplo relevante y elocuente, se declaren una «nation under God» no significa que se asuman como pueblo elegido stricto sensu.⁴³

Si bien no puede ocuparnos ahora esa cuestión en detalle, sí nos parece de tremendo interés por su fecundidad teórica. En general los estudiosos hobbesianos contemporáneos (como hicieran los coetáneos de Hobbes) tienden a apostar más bien por el ateísmo del inglés, aunque habitualmente con reservas. Sin embargo, el valioso y concienzudo estudio de Martinich⁴⁴, tiende a sostener lo contrario (como arguyeron varios de los amigos íntimos de Hobbes –Aubrey, típicamente, a cuyas palabras se solía recurrir para defender al de Malmesbury de las acusaciones de ateísmo, en vida y ya muerto–), y pinta al filósofo como un convencido cristiano protestante⁴⁵. La polémica intelectual al respecto entre Martinich y Skinner nos deja riquísimas páginas de exegética hobbesiana. Aunque, como es claro, el interés del asunto tiene mucho más que ver con la discusión acerca de la influencia que su fe o su ateísmo pudieran haber tenido en su pensamiento metafísico, moral y político (crucial, para Martinich), que con la mera anécdota sobre sus creencias. Sin embargo, como hemos sugerido, pensamos que precisamente una de las grandes habilidades de Hobbes consiste en haber conseguido escindir radicalmente los asuntos de fe y de facto, y de colocar a la política en la terrosa dureza de lo fáctico. De ahí que ahora la cuestión nos interese sólo tangencialmente. Nos bastará un par de elocuentes y conclusivos pasajes (el primero ya de los *Elements of Law*; el segundo, del *Leviathan*) para zanjar la cuestión teológica en Hobbes, por lo que respecta a nuestro trabajo:

«Forasmuch as God Almighty is incomprehensible, it followeth that we can have no conception or image of the Deity; and consequently all his attributes signify our inability and defect of power to conceive any thing concerning his nature, and not any conception of the same, excepting only this: that there is a God. For the effects we acknowledge naturally, do necessarily include a power of their producing, before they were produced; and that power presupposeth something existent that hath such power; and the thing so existing with power to produce, if

⁴³ Al menos, claro está, no en el sentido en que lo es el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento.

⁴⁴ Cf. Martinich 1992.

⁴⁵ Cf. especialmente *The Two Gods of Leviathan*, pero también *Hobbes, A Biography*.

it were not eternal, must needs have been produced by somewhat before it; and that again by something else before that: till we come to an eternal, that is to say, to the first power of all powers, and first cause of all causes. And this is it which all men call by the name of GOD: implying eternity, incomprehensibility, and omnipotency. And thus all men that will consider, may naturally know that God is, though not what he is». ⁴⁶

«It is a part of Rationall Worship, to speak Considerately of God; for it argues a Fear of him, and Fear, is a confession of his Power. Hence followeth, That the name of God is not to be used rashly, and to no purpose; for that is as much, as in Vain: And it is to no purpose unlesse it be by way of Oath, and by order of the Common-wealth, to make Judgements certain; or between Common-wealths, to avoyd Warre. And that disputing of Gods nature is contrary to his Honour: For it is supposed, that in this naturall Kingdome of God, there is no other way to know any thing, but by naturall Reason; that is, from the Principles of naturall Science; which are so farre from teaching us any thing of Gods nature, as they cannot teach us our own nature, nor the nature of the smallest creature living. And therefore, when men out of the Principles of naturall Reason, dispute of the Attributes of God, they but dishonour him: For in the Attributes which we give to God, we are not to consider the signification of Philosophicall Truth; but the signification of Pious Intention, to do him the greatest Honour we are able. From the want of which consideration, have proceeded the volumes of disputation about the nature of God, that tend not to his Honour, but to the honour of our own wits, and learning; and are nothing else but inconsiderate, and vain abuses of his Sacred Name». ⁴⁷

⁴⁶ (EL, XI, 2) «En la medida en que Dios Todopoderoso es incomprensible, se desprende que no podemos tener concepción o imagen de la Divinidad, y que, por consiguiente, todos sus atributos significan nuestra inhabilidad o falta de poder para concebir cualquier cosa relativa a su naturaleza, y no cierta idea de la misma, excepto ésta: que existe un Dios. Por los efectos reconocemos, naturalmente, que necesariamente existe un poder capaz de producirlos antes de que sucedan, y que ese poder presupone la existencia de algo que posee tal poder; pero esta cosa existente, de no ser eterna, tiene que haber sido producida por algo anterior, y así sucesivamente hasta llegar a algo eterno; es decir, el primer poder de todos los poderes y la primera causa de todas las causas. Esto es lo que todos los hombres mientan con el nombre de Dios, el cual implica eternidad, incomprensibilidad y omnipotencia. Así todos los hombres pueden conocer naturalmente que existe Dios, aunque no sepan cómo es».

⁴⁷ (Lev, XXXI, 33) «Es parte de la adoración racional hablar considerablemente de Dios, pues ello denota que lo tememos y el temor es una confesión de poder. De aquí se sigue que el nombre de Dios no debe usarse precipitadamente y sin propósito, que es lo mismo que decir que no debe usarse en vano. Ycarece de propósito usarlo, como no sea en un juramento, o por orden del Estado, para certificar así los juicios, o

Volvámonos a una peliaguda cuestión antes mencionada.

¿Qué sucede, en este marco trazado, con esa pieza de realidad que llamamos alma? ¿Qué con lo que denominamos mente (en el sentido de mens cartesiana)? ¿Tienen cabida en ese mundo inmanente hobbesiano?

De acuerdo con Hobbes, las sensaciones, impresiones y fenómenos mentales en general no son más que movimientos de materia localizados en el cerebro⁴⁸. Aun así, el problema sigue en pie: ¿Qué sucede con la representación o los pensamientos? Los conocemos. De hecho son la única cosa que conocemos con certeza, lo inmediato, lo primario, la fuente de nuestro conocimiento. Hoy sabemos que, efectivamente, los pensamientos se localizan en el sistema nervioso central. Pero, ¿qué significa exactamente la localización de un pensamiento? Más incluso: ¿qué significa exactamente la localización del entendimiento? En otras palabras: ¿dónde se halla ese tópos noetós?

Típicamente definimos los cuerpos como entidades observables con masa y extensión.⁴⁹ ¿Tienen masa y extensión los pensamientos? Ciertamente los neurotransmisores las tienen; pero, ¿podemos reducir el contenido de lo pensado a movimientos en el sistema nervioso central de un humano vivo? ¿O son más bien esos movimientos no otra cosa que fenómenos físicos correlativos que causan ideas sin masa? Así, si resolvemos que éstas no tienen masa, pues teóricamente no estamos capacitados para medirlas, ¿hemos de concluir que simplemente no existen?⁵⁰

para evitar la guerra entre Estados. Y disputar acerca de la naturaleza de Dios es contrario a su honor, pues ello implica que en este reino natural de Dios no hay modo de conocer nada como no sea mediante la razón natural, es decir, partiendo de los principios de la ciencia natural, los cuales están tan lejos de poder enseñarnos alguna cosa sobre la naturaleza de Dios, como lo están de poder enseñarnos algo sobre nuestra propia naturaleza o la de la más pequeña criatura viviente. Por tanto, cuando los hombres, basándose en los principios de la razón natural, disputan acerca de los atributos de Dios, no hacen sino deshonrarlo; pues en los atributos que damos a Dios no debemos considerar la significación de su verdad filosófica, sino la de nuestra pía intención de rendirle a Él el mayor honor de que somos capaces. De no considerar esto han procedido tantos volúmenes de disputaciones acerca de la naturaleza de Dios que no tienden a honrarlo, sino a honrar nuestro propio ingenio y saber, y que no son otra cosa que desconsiderados y vanos abusos de su Santo Nombre».

⁴⁸ A fe que su idea es bien contemporánea. El sintético, contemporáneo y cognoscente relato que sobre estas cuestiones nos ofrece Searle (2007) (amén de cualquier tratado contemporáneo de neurofisiología) confirma lo que sugerimos.

⁴⁹ La física contemporánea, la muy última, parece que acepta la existencia de partículas atómicas sin masa; sin embargo, son observables y mensurables. Por esa razón y por otro lado, pensamos que la definición estándar de cuerpo nos vale para la discusión presente.

⁵⁰ Lo que se pretende sugerir es que no conocemos la cualidad ontológica de un pensamiento, no que éste esté desligado de la materia: su condición de existencia es material y depende para ser de esa materia viva, de la que resulta, por tanto, inseparable a los efectos que nos interesan: que sepamos, no hay res cogitans perviviente, no hay alma que anime fuera del cuerpo vivo.

Tal vez en este punto, mentada la abstrusa cuestión de la ontología de los pensamientos (digamos, más generalmente, de los contenidos de la conciencia), convendría comentar algo que nos concierne por varios flancos. No podemos detenernos en ello más de la cuenta, pues es cuestión lateral (o colateral, si se quiere): pero resulta pertinente y relevante, y ciertos aspectos sí queremos mentarlos. En lo que se refiere a nuestra reivindicación matriz de que la filosofía hobbesiana es enseñanza viva y utilísima para pensar hoy, y no sólo la política, nos viene al pelo, por su condición de tal, un conocido filósofo contemporáneo a quien ya hemos aludido. Filósofo que ni siquiera es hobbesiano, ni especialista en la obra del de Malmesbury, pero en cuyo trabajo presente aparecen problemas y soluciones que ya trató Hobbes con una clarividencia notable. El ejemplo del más reciente Searle de *Freedom and Neurobiology*, como hemos sugerido, nos resulta paradigmático a varios efectos. Al fin y al cabo, Searle es filósofo y piensa hoy, y sostiene como innegociable lo que ya intuyó Hobbes (y promulgó con su mismo hacer) en el XVII: el conocimiento positivo de la ciencia (los basic facts en la expresión searleana) no puede trascenderlo la reflexión filosófica, que ha de ir a la par con él. Varios de los temas que discute Searle en ese texto son temas hobbesianos, por así decir: temas que, en fin, han recorrido buena parte de la historia del pensamiento. La cuestión de la free-will, uno de los ejes⁵¹ de este trabajo del emérito de Berkeley, es problema histórico⁵² que tiene como uno de sus hitos la discusión entre Hobbes y Bramhall, el obispo de Derry⁵³. Su abordaje del problema podría perfectamente considerarse una continuación actual de ese enfrentamiento dialéctico. Y tenemos la impresión de que buena parte de las conclusiones a las que llega Searle (literalmente impensables en el XVII, pues la neurobiología nada pensaba entonces: desde luego, no en términos de agrupamientos e interconexión de neuronas como fenómeno básico de las funciones cerebrales) las habría abrazado nuestro pensador inglés. Más que nada porque son compatibles con su proverbial antidualismo, el que profesó como principal desacuerdo con Descartes. Searle apunta precisamente a la tradición dualista cartesiana como estructura pre-puesta de pensamiento que impide solucionar hoy esos eternos problemas eternos. Pero no sólo discute en torno al liberum arbitrium: entre varias, alude directamente a esa otra de las cuitas perennes, la que ahora nos ocupa: la estupefacción que sigue produciendo la cualidad ontológica de la conciencia y sus contenidos. Desde

⁵¹ Si no el eje: «Reflections on Free Will, Language, and Political Power» reza su subtítulo.

⁵² Y actual: no es extraño encontrarse con él en publicaciones del ámbito de las neurociencias

⁵³ Cf. nota 1.

luego Searle no resuelve ese problema, que acaso, por su naturaleza y por la naturaleza limitada de nuestra capacidad cognoscitiva, se nos siga escapando siempre; pero sí, nos parece, deslía líos imperecidos y aporta muy agudas ideas para comprender mejor el fenómeno crucial de la acción humana voluntaria y, con ello, de todo lo que desde esa fuente afecta al terreno jurídico, moral y político.

La noción de conciencia como biological feature of the brain o la inteligente distinción entre la reducción causal y la ontológica⁵⁴ abonan un campo fértil. La primera salva muchos de los problemas explicativos del dualismo (de los históricos –piénsese en la hoy burlada glándula pineal– y los presentes –¿la res cogitans como causa transfísica del fenómeno de la conciencia?–) o de monismos radicales e insatisfactorios, y apunta a una idea que hemos defendido y que usamos en distintos lugares de este trabajo⁵⁵; la segunda finta bien nuestra limitación gnoseológica sin eludir respuesta útil y fundada, y concierne directamente a eso mismo que sostenemos y exponemos como idea de matriz hobbesiana: el poder causal de la conciencia (o del anima, o de la voluntad, que a estos efectos es equiparable) depende del poder causal de lo neurológico, esto es, de lo físico. Searle lo escribe con claridad: «Consciousness has no causal powers beyond the powers of the neuronal (and other neurobiological) structures».⁵⁶

Pensemos, por otro lado, en el resbaladizo concepto de voluntad, íntimamente ligado al problema anterior. Y entendámoslo como generalmente lo ha entendido la tradición: una facultad mediante la cual el humano decide la acción en ciertas situaciones típicamente descritas como voluntarias. No hablamos de las acciones psicológica o físicamente compulsivas. Nos referimos a los actos en los que el individuo, una vez dados los pre-resortes que mueven a la acción humana (afecciones, pasiones, razones, valores, deseo: todo lo que está envuelto en ella), una vez situado el actor entre vías factibles de la acción, decide. Y, tras la decisión, actúa. La voluntad en el proceso pasa a ser una especie de gatillo, si se quiere: pero un gatillo aparentemente muy poco mecánico.

Hobbes trabaja con la idea de una naturaleza humana sobre la que el hombre debería erigir artefactos políticos adecuados para convivir. Y encuentra el fundamento último de

⁵⁴ Cf. Searle 2007, 49-50.

⁵⁵ Que sepamos, no hay anima que viva sin el cuerpo vivo; y, por tanto, más en consonancia con la consonante segunda idea de Searle, no hay imperium in imperio, no cabe la espontaneidad soberana. Volveremos a referirnos en diversas ocasiones, por su expresividad y adecuación a lo que pretendemos decir, a ese particularísimo dominio fantasma, al «imperium in imperio que denunciaba Spinoza como delirio imaginativo humano» (cf. Spinoza, *Ethica*, III, Prefacio).

⁵⁶ (Searle 2007, 50) «La conciencia no tiene poderes causales más allá de los poderes de las estructuras neuronales (y de otras estructuras neurobiológicas)».

tal en un deseo, una inclinación matriz e irrenunciable: la preservación de la vida propia. La razón operará a partir de ese fijo, ese axioma. Pero, ¿puede sostenerse tal dibujo de la naturaleza humana, dados los presupuestos físico-metafísicos previamente asentados? Podemos plantearlo de modo más radical, crudo y elocuente: ¿resulta posible una explicación inercial-mecánica-material de la acción humana sobre la base de la preservación y la razón, cuando el hombre es capaz de cometer suicidio a voluntad o entregar su vida por una causa que trasciende su individualidad?

El propio Hobbes parece ser consciente de los aspectos que envuelven la cuestión, como advierte Edwin Curley en el estudio introductorio de su edición del *Leviathan*: «his praise of Sidney Godolphin, who went to his death in the service of his king during the Civil War, suggest that he did not think it inherently irrational to prefer death to dishonor»⁵⁷.

El mismo Cicerón, en sus discursos contra Catilina, nos regala otro elocuente ejemplo en parecida línea. Afirma amar más a su patria que a su propia vida. Podría argüirse que nos hallamos ante una primera persona extendida (yo como no ya sólo el individuo, sino el individuo y quienes le conciernen: nosotros): ante la idea de la extensión de la primera persona del singular al plural como la clave de la civilización. Esa primera persona del plural: ese individuo que ya no es «yo», sino «nosotros». No obstante: ¿es ése un argumento válido o más bien un loco discurso circular?

Hobbes continúa:

«Felicity of this life, consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such *Finis ultimus*, (utmost ayme,) nor *Summum Bonum*, (greatest Good,) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers. Nor can a man any more live, whose Desires are at an end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. Felicity is a continuall progresse of the desire.»⁵⁸

Entrevemos con esto una idea interesante: podemos tomar «to will», «to desire» como intransitivos. En consecuencia, el asunto crucial no es el objeto de deseo, sino el propio acto de desear: esa pura verbalidad. El hombre no tiende a, simplemente tiende, por así decirlo.

⁵⁷ Hobbes 1994, Introduction, p. XVIII. «Su elogio de Sidney Godolphin, que dio la vida sirviendo a su rey durante la Guerra Civil, sugiere que Hobbes no consideró inherentemente irracional preferir la muerte al deshonor».

⁵⁸ (Lev. XI, 1) «La felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha. No existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo»

Otro pasaje bien conocido del Leviathan le da otro matiz a la idea: «So that in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death»⁵⁹.

En este contexto debe entenderse poder⁶⁰ como habilidad, como capacidad: como la condición de ser capaz de⁶¹. Y responde perfectamente a la hobbesiana idea del humano concebido como máquina de deseo y aversión⁶². Siguiendo con esa concepción de la naturaleza humana podemos aceptar, efectivamente, que no existe en nosotros tal cosa como fines materiales prefijados. Simplemente somos movidos por el efecto de una estructura formal de acción: el deseo y la aversión (literalmente el desire and aversion en la pluma de Hobbes) en tanto actividad pura. Como Ortega escribió en sus Estudios sobre el amor, «Somos, antes que otra cosa, un sistema nato de preferencias y desdenes.»⁶³ Somos entidades que típicamente se mueven entre el bien y el mal. El humano construye instituciones para lidiar con lo valioso y lo despreciable. Así, erige la moral y la política como constructos que nos guardan la espalda en esa prístina lidia con lo que nos gusta o nos disgusta, con los placeres y los dolores.

Si el diseño de la política ha de vérselas antes que nada con la naturaleza humana, y ésta es esa máquina de deseo y aversión, la política habrá de vérselas, por tanto, con tales deseo y aversión, con el bien y con el mal, con lo valioso y lo despreciable, en cuanto estructuras formales.

Tenemos, así, una naturaleza humana como máquina deseante. Y la razón está conectada al deseo: probablemente más de lo que normalmente se reconoce. La ejecución de un acto deseado por parte de un humano, en la medida en que éste es una criatura viva, típicamente acarrea consecuencias, síes condicionales. La razón aparece como el más adecuado instrumento para manejar esos síes, esas causas y sus efectos, y así la mejor guía para el anhelo, la decisión y la acción. Y decimos que es la más perita

⁵⁹ (Lev. XI, 2) «De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte.»

⁶⁰ Y así será en general en el contexto hobbesiano.

⁶¹ Curiosamente, por las connotaciones que pudieran verse en ello, el griego Thelein (la idea de estar preparado para) aparece como algo similar.

⁶² Pensamos que la expresión capta perfectamente la hobbesiana esencia de lo humano: por un lado, máquina determinada, en tanto que entidad mecánico-inercial, por así decir; por otro, animal (entidad animada) libre o esclavo según deseo y aversión, en tanto que entidad con capacidad para el telos, un telos regido en parte por la voluntad, esa especialísima instancia dotada para jugar con el deseo y la aversión, en una unidad tan compleja como el humano inteligente que despliega su ser en largo tiempo: tanto como lo sea su vida.

⁶³ p.133

herramienta para calcular el deseo, porque unas leyes de la naturaleza, en sentido físico⁶⁴ (al cabo trayne de causas y efectos), son captadas por la razón, que a su vez reopera con esa secuencia causal para, remedándola, conseguir el efecto deseado.⁶⁵

Pero la razón, evidentemente, no es la fuente original del deseo y la voluntad. Estas consideraciones primarias, si fueran acertadas, tendrán sus consecuencias a la hora de entender la política y de erigir sus instituciones.

La voluntad asistida por la razón ha de tener en cuenta un facto crucial, si ha de ser capaz de decidir y guiar la acción política adecuadamente: los humanos son movidos por múltiples factores (incluidos los factores compulsivos, claro). Así, el juego se juega bajo diferentes tipos de reglas: biológicas, mecánicas, psicológicas, morales, racionales.

Tal significa que los valores (reglas morales, paquetes de fines deseados, al cabo) pueden desencadenar la acción, la acción política. La self-preservation hobbesiana podría ser considerada como un valor, como un fin querido, incluso como un fin querido y razonable, incluso como el más razonable de todos. Pero de ningún modo puede ser tenido como una estricta compulsión natural, en máquinas de deseo y aversión dotadas de poder, razón, voluntad y consiguiente libertad.

Quizás hemos dado con un nuevo conjunto que lo contiene todo, pero más flexible que el que pintábamos al principio. Un todo que, como iremos viendo, nos parece más ajustado al cosmos hobbesiano. Un todo, sito en este mundo, que incluye inteligencia, deseo y voluntad en esa criatura viva que llamamos humano. Un todo que claramente incluye, además de los rasgos mecánicos fundamentales, trazos de animismo, al menos en el sentido laxo de la expresión. Pero, eso sí, sólo en el ámbito animal, no en el que denominamos genéricamente físico, del que aquél no sería más que un subconjunto ciertamente singular en un universo mecánico. Ahí se puede encontrar el lugar de la política, y sobre sus hombros (humanos) se pueden construir artefactos políticos, con la inestimable ayuda de la razón.

Con una cierta intrepidez pudiéramos tal vez aventurar lo siguiente: en lo que concierne a los actos políticos concebidos como acciones humanas voluntarias, la ley de la

⁶⁴ Laws of nature en el sentido físico que tenía la expresión en los albores de la ciencia moderna, la misma que, por acudir a un documento culto y popular a un tiempo, y significativo por ello, usaba Chesterton a principios del pasado siglo en el relato *The Hammer of God*, refiriéndose a la ley de la gravedad: «one of the most frequently debated of the laws of nature». Sentido, por cierto, que sigue vigente hoy, como tantas otras cosas que ahora nos ocupan y que nacieron en ese mismo período.

⁶⁵ El recurso, claro, es aplicable a la cuestión del workmanship ideal, que mencionamos en el apartado «La política como artificio y como ciencia (el workmanship ideal). La política geométrica.», y que está en su base.

naturaleza no es más que la ley del deseo, la ley de la voluntad de una criatura viva, un ser vivo sujeto a causas biológico-mecánicas. Tales causas proporcionan la vida que permite a ese ser seguir viviendo: a saber, seguir deseando y anhelando.

Hobbes (y los matices con que pulirá los elementos que aparecen en el pasaje, lo confirmarán) era consciente de ese aspecto animal incluido en su universo mecánico, y especialmente de ese rasgo anímico en la mecánica condición humana (pues es parte de ese todo que es la naturaleza, y no hay otro imperio dentro de él que sus leyes): el movimiento pulsado por el deseo, por la voluntad. En él entrará la razón de asistente, como veremos con detalle.

«Life it selfe is but Motion, and can never be without Desire, nor without Feare, no more than without Sense.»⁶⁶

Por lo que sabemos, no hay nada innatural-supernatural en la conciencia, la voluntad o el razonamiento. Están ligados necesariamente a un sistema nervioso central vivo: digámoslo así.

Así, de nuevo, en el ámbito de los asuntos políticos puede brotar la idea que ya apuntamos: la ley del deseo, la ley de la voluntad. Y parece estar en la base de todo. Quizás no es un fundamento sólido, pero tal vez sucede que así suceden las cosas. El hombre puede ser máquina: pero una máquina bien extraña. Una máquina de voluntad y deseo. Por decirlo de otro modo: son el deseo, la voluntad los factores que gestan la creación de ley positiva, que será la ley en el estado político.

A general inclination of mankind is a perpetuall and restless desire. Punto.

En este sendereado camino hemos topado con ideas que tal vez pudieran asistirnos en la tarea de comprender el giro hobbesiano y, de paso, iluminar una política contemporánea que es descendiente directa de esa primera modernidad: la tarea del de Malmesbury, en buena medida, consistió en tratar de superar los fundamentos legales y políticos antiguos, que hacían aguas y perdían su utilidad. El proceso, como tratará de mostrarse en este trabajo, no nos es en absoluto ajeno por cuanto afecta, en la teoría y en la praxis, a nuestra coetánea realidad política.

El saber sobre Dios y la naturaleza querientes quedan desplazados del ámbito jurídico, moral y político por un agudo estudio de la naturaleza humana que cuenta con la integración de los aspectos biológico-mecánicos y mentales. La razón, los deseos, la

⁶⁶ (Lev. VI, 58) «La vida misma es movimiento, y jamás podemos estar libres ni de deseo ni de miedo, lo mismo que tampoco podemos estar libres del sentido.»

voluntad son tan naturales como el latido del corazón, tan naturales como la lluvia que cae.

De homine

Estado de naturaleza, derecho natural y derecho político.

La noción hobbesiana de state of nature⁶⁷ fue y sigue siendo objeto de numerosos malentendidos y de interpretaciones confusas y desajustadas, probablemente por la popularidad que ha ido ganado en la historia, hasta hoy mismo. Por las consecuencias

⁶⁷ Por cierto, la expresión, que se utiliza habitualmente, no aparece, con esa letra exacta, en el Leviathan (sí, en una ocasión «state of meer nature»). Hobbes la empleó, sin embargo, ya en los Elements of Law.

que derivan de esta noción clave, nos parece que esas imprecisiones no sólo le hacen injusticia al valor de la doctrina de Hobbes, sino que la abocan a perder lo que de potencia teórica tiene para discutir problemas políticos contemporáneos. Se nos antoja, pues, necesario apuntar algunos detalles al respecto de la distinción entre estado de naturaleza y estado político para enderezar el camino de todo lo que de ahí viene a seguirse, que no es ni poco ni fútil.

De entrada el estado de naturaleza hobbesiano no se caracteriza, como a menudo parece pensarse, porque en él vivan los hombres poco menos que encaramados a los árboles, y en continua pelea todo el día y todos los días. El estado de naturaleza es aquel estado en que «men live without a common Power to keep them all in awe»⁶⁸. Ni más, ni menos. La condición de naturaleza comprende cualquier circunstancia en que los hombres convivan sin un poder político común, unitario, acordado y soberano. La anarquía, en sentido propio, vendría a ser el estado de naturaleza por excelencia. Pero entornos políticos como el que se daba en la Edad Media según la organización feudal prototípica, disgregada en diversos poderes privados en los que el dominio real no contaba más que como uno de muchos, lo serían también por esa razón, sin ir más lejos. Un bello y trágico fraseo de Voltaire nos pinta bien esa selva prepolítica medieval que tanto inquietó a Hobbes. En la novena de sus *Lettres philosophiques* escribe: «(...) ces margraves, ces lairds, ces barons, ces sous-tyrans qui disputaient souvent avec leur roi les dépouilles des peuples. C'étaient des oiseaux de proie combattant contre un aigle pour sucer le sang des colombes; chaque peuple avait cent tyrants au lieu d'un maître».⁶⁹ El Estado moderno, distinto y opuesto, encarna con propiedad el entorno político, precisamente por cumplir esa condición de poder comunal y unitario, acordado y soberano.

Igualmente hay que aclarar que la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza no supone, en la descripción hobbesiana, que los hombres anden matándose continuamente; ni supone que en el estado político las vidas humanas no corran peligro, que el matar o morir a manos ajenas haya sido extirpado.

Aparte que esa guerra total a la que se refiere Hobbes es más latente que patente, la peliaguda cuestión lo es más, si no se acierta a entenderla como pensamos que hay que

⁶⁸ (Lev. XIII, 8) «los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos». La negrita es nuestra. La traducción de Mellizo en este pasaje nos parece algo hiperbólica.

⁶⁹ (Voltaire 2008, 42) «(...) esos margraves, esos señores, esos barones, esos tiranuelos que a menudo se disputaban con su rey los despojos del pueblo. Eran aves de presa combatiendo contra un águila para chupar la sangre a las palomas. Cada pueblo tenía cien tiranos en vez de un señor». La idea la retomamos en el apartado «El Leviatán XXI erecto: la cuestión de la soberanía».

hacerlo: no tanto en términos de hecho como de derecho. Ahí está la clave del asunto en su más inescrutada raíz. Coincidimos en este crucial estrato con la interpretación de Malcolm⁷⁰, que viene a ser equiparable a la que ahora exponemos. La cuestión, en fin, no es si de hecho los hombres se matan o se dejan de matar en el estado de naturaleza. La cuestión no es una cuestión de hecho, es una cuestión de Derecho. La cuestión es que, por derecho, pueden hacerlo. La cuestión, de nuevo, no es si en el estado político los hombres se matan o se dejan de matar. La cuestión es que, por derecho, no pueden (no deben, por mejor decirlo, una vez introducida la instancia artificial) hacerlo. Y, por apuntalar la popular cuestión: el problema de la famosa guerra de todos contra todos no es tanto que se dé o no, sino que puede darse de modo absolutamente legítimo: la naturaleza faculta para ello (criterio del derecho natural), y no hay artificio que la contenga. El Derecho, el constructo humano que la política vehicula, restringe por derecho esa guerra. De nuevo, el corolario va de suyo: más que evitar de hecho la amenazante guerra de todos contra todos (más bien la mitiga: aquí, y al margen de las constricciones políticas, el hombre el poder no lo pierde, sólo lo cede⁷¹), la prohíbe por derecho. Huelga apuntar que el hecho de que todo esto sea así, sí apunta a un facto claro: cuando el hombre puede, puede hacer: y ése es el problema político cuando ese poder atañe a la adecuación de las condiciones de convivencia. De ahí, y con el factor desiderativo arbitrando de por medio, se deducirá lo debido: que lo adecuado es erigir un artificio que, en la medida de lo posible, neutralice ese indeseado (por inadecuado para la convivencia) poder natural y lo canalice en términos de derecho artificial: la política y su cuerpo, el Estado.

Son los hombres quienes hacen las leyes, y las hacen, no según pre-dictado sobrehumano ninguno, sino con el muy terrenal propósito básico de protegerse de la amenazante conflictividad humana, para poder vivir, y vivir en paz. La idea nos remite directamente al mismísimo núcleo del Leviatán.

Nada son ni de nada valen prescripciones divinas o supuestos órdenes trascendentes si no resultan, en forma de leyes, acatados y promulgados por los hombres, que crean el Estado y, con él, al soberano, la figura autorizada y representativa de la voluntad de los súbditos, con la intención fundamental de protegerse de las amenazas humanas. En el

⁷⁰ En su «Hobbes and Spinoza», compilado en 2002. Cf especialmente, p. 31.

⁷¹ El sentido de ese ceder es una de las cuestiones que más nos ocupan en este trabajo, por su capital importancia en el despliegue teórico hobbesiano. Lo tratamos especialmente en la sección «De cive».

estricto ámbito de la convivencia entre los hombres, de facto, si no hay leyes humanas que, tras acuerdo, prescriban qué debe hacerse, no existe obligación de obediencia a prescripción ninguna ni a nadie, ni hay actos injustos. Obligan y modelan la justicia los artificios pactados de los hombres, obliga y fija justicia lo acordado en ese peculiar convenio cuyos pormenores Hobbes describe como el principal propósito del Leviatán y el Leviathan: establecer la relación entre protección y obediencia como la primaria relación propiamente política ⁷². Por cuanto, hasta donde sabemos, a los hombres los protegen los hombres; el precio, observar las normas que para promover esa protección se inventen. La cesión de parte de la frágil libertad natural tendrá como contrapartida la tan deseada seguridad, por básica, para el desarrollo de una vida mejor, que será política o no será.

Así, tan popular como ese *homo homini lupus*, y directamente relacionado con él, aparece, como puede adivinarse, la repugnante vida que, según Hobbes, le espera al hombre sin Estado, en estado de naturaleza. Su existencia será poco menos que la de una alimaña: «solitary, poore, nasty, brutish, and short»⁷³. Esa conocida caracterización de la vida humana sin artificio político que la contenga y la proteja explica y justifica la erección del Estado.

Kavka pone especial énfasis en que es precisamente la lucha contra la anarquía el imperante designio hobbesiano: idea, si se la entiende bien, perfectamente aceptable. Kavka utiliza la nomenclatura concreta anarquía, más en el sentido propio de no-gobierno (que es el que usa Hobbes aquí y allá), que asumiendo la carga semántica que las corrientes del XIX instauran. El miedo a la muerte, la esperanza de una vida en paz, las inclinaciones humanas guiadas por la razón nos llevan a buscar esa *mens unica*, esa política –diosa del arte de gobernar, en su moderna versión metafórica– que guíe las vidas en común de los hombres: liberados y protegidos a la vez de la irrestricta libertad natural, del ilimitado derecho natural, de la natural guerra justa de todos contra todos.

Que la Guerra Civil inglesa (al fin y al cabo, es para el ámbito nacional para el que está pensada la política hobbesiana fundamentalmente) es uno de los resortes que motivan la obra de Hobbes (si no el principal) resulta tan evidente, cuando se la lee y se conocen los aspectos biográficos del filósofo inglés, como consecuentemente aceptado en el ambiente de los estudios hobbesianos. No sólo dedicó su *Behemoth* a indagar las causas de esa

⁷² No deja de resultar llamativo, por cierto, que Hobbes deje para el último párrafo de una extensísima obra la nominación de su propósito principal.

⁷³ (Lev. XIII, 9) «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.»

guerra y de las guerras civiles en general: igualmente, tanto el *De Cive* como el *Leviathan* pueden ser leídos, en parte, como un intento teórico y práctico⁷⁴ de resolver ese problema mayor de la política y del hombre. Ni puede olvidarse que la distribución privada de sus *Elements of Law* coincide con el principio de la guerra; y, aunque también animado, parece, por la intención de apoyar a una de las facciones, sin duda trasciende Hobbes ese motivo para analizar profusamente las circunstancias que llevan al supremo desastre que es la guerra civil. Veinte años antes de que la guerra estallara, cuando se publica el *Discourse upon the Beginning of Tacitus*, Hobbes escribe en él: «Las diversas desgracias que acompañan a las guerras civiles y la extrema debilidad que las sigue frecuentemente desmoralizan al Estado y lo exponen a ser presa de hombres ambiciosos: de tal modo que, si no acaba perdiendo su libertad, será sólo porque no haya quien tenga coraje para aprovecharse de su debilidad. (...) Pues la guerra civil es lo peor que puede sucederle a un Estado».

La libertad humana. El hombre y la tierra.

La radicalmente revolucionaria idea de Hobbes⁷⁵ cuando alude a que toda acción humana voluntaria está causada y, aun así, es libre⁷⁶ tiene que leerse en un contexto hijo del platonismo (adoptado y adaptado por la escolástica medieval) en el que se pretende hacer mella. En él se asume que lo corporal (*res extensa* en el lenguaje moderno cartesiano) es despreciable, defectivo y, en un modo complejo, vive separado de lo noético (*res cogitans* en el mismo lenguaje); ese modo complejo, que mana en gran parte

⁷⁴ Piénsese en el gran anhelo de Hobbes: que su obra pasase a ser estudiada en las *Universities of Christendome*, de las que tanto se burló; y, con ello, mejorándolas de paso, contribuir a solucionar, entre otros, el problema de las guerras civiles, el antecedente de la ruina de un Estado.

⁷⁵ Sus consecuencias para el problema del libre albedrío/free-will y su relación directa con la política se esbozan a continuación y por doquier.

⁷⁶ «Liberty, and Necessity are consistent: As in the water, that hath not only liberty, but a necessity of descending by the Channel; so likewise in the Actions which men voluntarily doe: which, because they proceed from their will, proceed from liberty; and yet, because every act of mans will, and every desire, and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause, in a continuall chaine, (whose first link is in the hand of God the first of all causes,) they proceed from necessity.» («La libertad y la necesidad son compatibles. Así ocurre con el agua, la cual no sólo tiene la libertad, sino también la necesidad de descender por el canal; y así sucede también con las acciones que los hombres hacen voluntariamente, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad; pero como todo acto de la voluntad de un hombre, y todo deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra causa, en una continua cadena cuyo primer eslabón está en las manos de Dios, el cual es la primera de todas las causas, proceden en definitiva de la necesidad») *Lev. XXI*, 4.

de todo lo trópico que envuelve al kósmos noetós de matriz platónica⁷⁷, contamina el pretendido logos que nos legan los griegos, y así permanece –impermeable a la crítica clásica epicúreo-estoica que pervive en Roma con Tácito o Lucrecio– hasta que la burla hobbesiana de la *school divinity* –que, claro, es crítica bífida de platonismo y aristotelismo– lo pone en evidencia. Spinoza redondeará la base y Hume demolerá a placer, hasta tal punto que el mismo Kant habrá de escribir su milestone a partir de la crítica del escocés. En ese marco previo tiene sentido la aparente paradoja hobbesiana y su noción clave de que todo está causado en el sentido mecánico y material de la idea⁷⁸: nada, ni aun lo voluntario, acaece *ex-nihilo*; nada, al margen de lo físico, de lo externo; nada se da totalmente liberado, desasido, incausado con respecto a lo terrenal, lo corporal, lo caduco y deforme –en sentido propio de defectivo con respecto al modelo (forma) que supuestamente determinaba en la tradición clásica–. Appetitos y aversiones condicionarán una voluntad que no es más que último deseo y última aversión. Ya en los *Elements of Law* Hobbes sintetiza el complejo proceso, en el que luego se extenderá a lo largo del *Leviathan*, con simple habilidad:

«It hath been declared already, how external objects cause conceptions, and conceptions appetite and fear, which are the first unperceived beginnings of our actions: for either the action immediately followeth the first appetite, as when we do any thing upon a sudden; or else to our first appetite there succeedeth some conception of evil to happen unto us by such actions, which is fear, and withholdeth us from proceeding. And to that fear may succeed a new appetite, and to that appetite another fear, alternately, till the action be either done, or some accident come between, to make it impossible; and so this alternate appetite and fear ceaseth.»⁷⁹

⁷⁷ Con su correspondiente idea de las almas que recuerdan lo ya sabido antes de anidar en cuerpos: mitología que, enfrascada en tarros teológicos madurados en la Edad Media, trae los lodos del dualismo renacentista más radical y más inmune a las enseñanzas de los nuevos *basic facts* que la *scienza nuova* empieza a fijar.

⁷⁸ Si la alusión a Dios (cf. el pasaje que transcribimos en la nota anterior) es retórica o literalidad, marginal o capital resulta cuestión interesantísima, como hemos apuntado, pero a este nivel teórico, irrelevante: pues lo que le interesa a Hobbes no es especular sobre el origen del universo, cuestión que se le escapa necesariamente, sino apuntar su funcionamiento mecánico, automático, autónomo, que permite explicar y predecir plausiblemente

⁷⁹ (EL, XII, 1; puede leerse un párrafo paralelo en *Lev.*, VI que, además, incluye en letra el par *hopes and fears*, ubicuo y seminal en el despliegue teórico de Hobbes, y al que dedicamos un capítulo íntegro: cf. «Hobbes and Fears».)

«Ya hemos expuesto cómo los objetos externos constituyen la causa de las concepciones y que las concepciones de apetito y miedo son los primeros principios inconscientes de nuestras acciones; pues bien, la acción sigue inmediatamente al primer apetito, como cuando hacemos una cosa de repente; o bien a nuestro apetito primitivo sucede alguna idea del mal que puede derivarse de tales acciones, que es el miedo

La razón, tan terrenal como todo ello, acompañará como instancia asistente de la liberación en tanto que deliberación, nada más: como ayudante decididora entre lo irrebasable, ante ese mundo natural de pasiones, miedos y anhelos.

«This alternate succession of appetite and fear, during all the time the action is in our power to do, or not to do, is that we call DELIBERATION; which name hath been given it for that part of the definition wherein it is said that it lasteth so long, as the action whereof we deliberate, is in our power; for so long we have liberty to do or not to do: and deliberation signifieth the taking away of our own liberty»⁸⁰

Como se ve, jugamos (porque, nos parece, ayuda a exponer con más precisión lo que se quiere decir) con el sentido ambiguo de los términos liberación y deliberación, el habitual en español y el más etimológico, el hobbesiano: la decisión que desencadena el acto voluntario, esa last will que a continuación traeremos, en la idea del inglés, acaba con la libertad, que consiste, precisamente, en la posibilidad de deliberar —aquí nos valen ambos sentidos—, de optar entre cursos de acción diversos: para finalmente, en tanto se elige voluntariamente uno, se disipan las opciones y, con ello, la libertad, que lo es de hacer o no hacer.

No es, pues, la libertad (necesaria) una liberación absoluta e incondicionada que el alma (racional, claro: la más perfecta instancia del hombre como imago dei) performa, por así decir. No hay soberanía sólo motivada por la razón (vía directa a las formas, patrones perennes de los apolillados retales mundanos) que ordena, dueña de todo, y libera del lastre corrupto y servil de los apetitos y desdenes corporales, como pretendía buena parte de los hombres del Renacimiento filoclásico, ni nos vale la voluntad como apetito racional (superior y verdadero) de la escolástica (no se pierda el apunte final del párrafo, con infinito mayor intrínquilis que el que su suelta ligera aquí pudiera hacer sospechar).

«In Deliberation, the last Appetite, or Aversion, immediately adhæring to the action, or to the omission thereof, is that wee call the Will; the Act, (not the faculty,) of Willing. (...) The

que nos impide actuar. A ese miedo puede suceder un nuevo apetito y a ese apetito, alternativamente, otro temor hasta que o bien la acción se realice o bien surja entre tanto algún accidente que la haga imposible, cesando así esas alternativas de apetito y temor».

⁸⁰ ibíd. «Esta sucesión alternativa de apetito y temor durante todo el tiempo en que podemos hacerlo o no hacerlo se llama DELIBERACIÓN; nombre que se le ha dado a esa parte de la definición en la que se dice que dura tanto como depende de nuestro poder la acción acerca de la que deliberamos; pues entre tanto tenemos libertad para hacerla o no, y deliberación significa proceder de acuerdo con nuestra propia libertad».

Definition of the Will, given commonly by the Schooles, that it is a Rationall Appetite, is not good. For if it were, then could there be no Voluntary Act against Reason.»⁸¹

O el paralelo, con la expresión contundente:

«In deliberation the last appetite, as also the last fear, is called WILL. (...) It is all one therefore to say will and last will»⁸²

La libertad se juega en el eximio margen (comparado con ese ideal divinoide, inconstricta tiranía de la imaginada alma déspota) que lo biológico, que lo físico, que las constricciones de este mundo perfectamente anclado a tierra permiten. Esas condiciones de libertad, dado que la naturaleza (física y humana: el mismo mundo, el único) es así, son así: por necesidad de lo real, de lo físico.

Nos topamos en este tramo con una idea (y derivada de ella, como manda la intención geométrica del inglés) que hace resonar a la desafiante declaración hobbesiana con que arrancábamos el subapartado, un paso más. No sólo son física y metafísicamente consistentes la necesidad y la libertad. Mucho más: el hombre es necesariamente libre, libre por necesidad natural.

La liberty to do or to forbear (to do or not to do, como hemos visto, en los previos Elements of Law) del Leviathan hobbesiano es una disyunción exclusiva radical, metafísica, si nos vale la expresión. Que así sea, claro, tiene como consecuencia inevitable la fisicalización de la consecuencia lógica: esa liberty incorpora necesariamente el carácter de necesaria en este mundo de matter and motion que es el mundo.

La idea no es sustancialmente distinta del popular adagio sartriano; sin embargo, porque es anterior, porque es más precisa y porque evita la pesada carga semántica del término condena, preferimos un fraseo acertado de Ortega, que explica con la sencillez habitual lo que queremos decir; y no nos parece lejos su sentencia de lo que Hobbes pretende sostener al respecto, por otro lado, perfectamente más sensato que algunos delirios materialistas contemporáneos, que llevan la idea atomista (que moderniza Hobbes) hasta unos límites tan desasidos de lo real como los de la postura que pretenden combatir.

«[la fatalidad en que consiste la vida] En vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias, y, consecuentemente, nos fuerza... a elegir. (...) Vivir es sentirse fatalmente forzado a

⁸¹ Lev. VI, 53 «En la deliberación, el último apetito o aversión que precede inmediatamente a la acción o a la omisión es lo que llamamos voluntad, el acto, no la facultad, de querer. Y las bestias que poseen deliberación, han de poseer también, necesariamente, voluntad. La definición de voluntad que suele darse en las Escuelas –un apetito racional– no es buena. Porque, si lo fuera, no podría haber ningún acto voluntario contra la razón.»

⁸² (EL, XII, 2) «En la deliberación, tanto el apetito final como el temor final se llaman VOLUNTAD (...) Por tanto, es lo mismo decir voluntad o última voluntad».

ejercitar la libertad, a decidir (...) Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir.» Y más concretamente, justo a continuación: «Es, pues, falso decir que en la vida "deciden las circunstancias". Al contrario: las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidimos». ⁸³

La idea de fatalidad libre nos parece una bella metáfora con resonancias trágicas (clásicas, por tanto) de la mecánica co-vivencia libertad-necesidad hobbesiana. El dilema a que alude Ortega, bífido por definición, ha de referirse al to do or not to do, si ha de valer. Y los puntos suspensivos son lo suficientemente expresivos para denotarnos que la estupefacción ante la idea seguía vigente en el siglo XX.

La razón es elemento clave en el cosmos hobbesiano, incluso hasta límites que van más allá del uso omnipotente (pero desmundanizado y por ello errático) de sus voluntaristas adversarios: la política es una cuestión de razón, la moral lo es también. ⁸⁴ Pero no cuestión de una razón soberana e intacta, en el sentido propio del término: es una razón, de tan tocada, agredida. Es una razón que opera (delibera, en el sentido habitual) a partir del pathos a que está expuesto constitutivamente el hombre, a partir del reconocimiento del pequeño margen que la necesidad traza, y en ese marco de fronteras cerradas se mueve; una razón que en los actos voluntarios asiste a la forma del último deseo y la última aversión. Pero son deseos y aversiones irrebasables: éstos perfectamente mundanos sobre los que opera la razón. Más allá, no puede. Más: sin ellos, nada es posible deliberar ni decidir. La razón no los sobrevuela, despreciándolos u oponiéndose a ellos como tradicionalmente —desde Platón y con perfecta vida en el Renacimiento, y aún hoy, si se quiere— se trata el asunto: son, más bien al contrario, los que la nutren en el proceso de la acción voluntaria, que es libre en ese restricto sentido. Y no será exigua esa nutrición: sabida la exuberancia de los anhelos humanos y la potencia que exhibe ese especialísimo animal para perseguirlos. Alta razón no se opone a pasiones bajas, como en la tradición. La razón no es alta ni baja, pero calcula en qué medida las pasiones nos lo son, ayuda a valorar ⁸⁵ entre querencias: delibera ⁸⁶ entre

⁸³ La rebelión de las masas, 104. La negrita es nuestra.

⁸⁴ La más brillante expresión de la idea, que formaliza Spinoza como moral geométrica, es, sin ir más lejos, la que anticipa Hobbes con el proyecto de sus *Elementa* de inspiración euclídea y que nos inspira el orden del presente trabajo.

⁸⁵ También habremos de entender, consecuentemente, la valoración, los valores como grados, como formas de la querencia, a su vez.

pasiones, que es lo que sucede estrictamente. Pues la razón no decide acción ni está en su base, no quiere: la recomienda, calcula entre pasiones, emociones, voluntades, deseos, encontrados e incompatibles; y asiste con ello la erección de rangos, jerarquías de valores. Entre una pasión alta y una baja (válganos la terminología), y los correspondientes deseos que en el agente provocan⁸⁷, no hay más diferencia que su (una vez todo considerado) ser más o menos querida por el agente. Lo que se opone a una pasión-deseo baja no es la alta razón, sino otra pasión-deseo que, tras deliberación, consideramos más alta, queremos más. El moderno, renacentista (hijo del clásico) dominar las pasiones (bajas, según la caracterización propia de todo platonismo) con la razón (alta y superior, que domeña el desboque de éstas) no es exactamente tal, desde la perspectiva de inspiración hobbesiana que proponemos. No se trata de que la razón y los apetitos correspondan a partes distintas del alma. Simplemente son cosa de distinto rango, aunque sus intervenciones se combinen en el desencadenamiento efectivo de la acción: la una calcula, los otros quieren. El dominio de las pasiones así entendido no es más que otra pasión: la pasión (y ahora usamos pasión como deseo, indistintamente) de dominio de esos deseos, otro deseo a su vez, generado exactamente en el mismo lugar del alma, por decirlo en esos términos. Es la misma alma sensible la que, más afinadamente tras la intervención calculante de la razón entre anhelos, quiere no ceder automáticamente al primer apetito que se le planta ante las narices, válganos la expresión corporal. Porque esa misma entidad (unidad) anímica, dotada de razón, calcula, deduce que típicamente cada acto tiene su contrapartida, y que lo que se desea en un momento concreto es incompatible con lo que también se desea en ese mismo momento concreto (aunque deseo más velado por la intensidad del anhelo inmediato), pero cuyo resultado se incorporará más tarde –los ejemplos del fenómeno son infinitos y ubicuos en la vida de los humanos, desde el más pedestre al más elevado–. Es un cálculo entre querencias en un agente que tiene una capacidad tremenda para querer y saber de los procesos complejos de los quererres. Eso que, a los efectos que nos traemos entre manos, en la tradición platónica⁸⁸ se llama razón no es más que otro deseo, más elaborado, si se quiere, pero nada más que otro deseo; u otra voluntad, mejor, si así se prefiere, pero voluntad. Obviamente, la distinción no es baladí, pues lleva al terreno mundano a lo que

⁸⁶ Lo decimos ahora en el sentido habitual que el término tiene hoy en español, y no en el de la disquisición filológica hobbesiana.

⁸⁷ Obviamente la caracterización alta-baja pertenece a una querencia calculada y ya instituida que determina lo mismo, en última instancia: qué queremos más, una vez todo considerado.

⁸⁸ Perfectamente recogida en ese primer Renacimiento. Cf. Skinner, 2008, 28, y *passim*.

no puede ser más que eso: pues, ¿qué es el alma sin el correr de la sangre en un cuerpo?, ¿qué, la razón? Pasiones y razón no se oponen, se oponen las pasiones entre sí. Y una de ellas, ayudada o inspirada por la razón (o no), es la que se acaba imponiendo en cada acto. Así, disgregando el rango de unas y otra, que en cada elemento humano se unifican, cabe afirmar que la razón no es superior a las bajas pasiones, como venía entendiéndose en ese primer Renacimiento, se vino entendiendo antes y se siguió entendiendo después: en el mejor de los casos, y adaptando esa misma retórica, podría decirse que las bajas pasiones son inferiores, sí, pero con respecto a unas altas pasiones cuya determinación como tales sólo podrá deberse a la preferencia de cada alma queriente (o, en su caso, en civilización, en el crucial salto de singular a plural, a las preferencias de las almas querientes: y en esa determinación infinitamente más compleja, habrá de intervenir el covenant, en la opción que defendemos). El papel que jugará la razón en el establecimiento de tal ordo amoris será el de calculadora entre pasiones más o menos anheladas, que no es poco: de hecho, esa capacidad, con esa estupefaciente potencia con que el humano puede ejercerla (piénsese en la complejidad de una teoría moral), distingue al animal que somos de todo el resto de la existencia conocida.

Es importante aclarar, en este punto, que en lo que respecta a lo tratado ahora, el abordaje hobbesiano y nuestra paralela adaptación son estrictamente descriptivos: si no son precisos, si yerran, tal se debe a nuestra incapacidad, no a nuestro deseo. No son propuestas sobre cómo deben ser las cosas, es un diagnóstico acerca de cómo son. No se dice que el hombre deba someterse a las pasiones, como a veces se ha hecho después o, como pide la tradición, despreciarlas y superarlas con la razón: decimos, simplemente, que ésta no decide ni supera nada ni se opone a nada. La pugna lo es entre pasiones encontradas, y la razón aconseja la elección entre ellas. Obviamente el uso del término «pasión» aquí se hace en un sentido lato que captura, en general, a los factores externos que generan acción en el hombre. Es decir, todo aquello que el hombre filtra con ese refinadísimo aparato interno de que dispone para relacionarse con lo externo – sentidos, razón, querencias, etc.—: así, las pasiones entendidas como lo que le afecta desde fuera. A este nivel, por afinar un tanto más, lo que nos importa es decir que la razón no se opone (ni se impone, ni se deja de imponer: está a otro nivel) a las pasiones para determinar la acción, porque lo que determina acción⁸⁹ es un querer entre pasiones,

⁸⁹ Hablamos, claro, de la acción voluntaria, que es en la que puede operar la razón, no del parpadeo espontáneo e inconsciente, por ejemplo.

por así decir: lo que acabamos deseando⁹⁰ según el tirante y conflictivo juego que se da entre lo que nos afecta de fuera y la forma que tenemos de filtrarlo y responder. Asimismo, habrá que entender en sentido lato eso de «las pasiones y su forma de afectarnos». Así, la expresión incluirá, por ejemplo, el fenómeno de la voluntad ya razonada: pues, típicamente, cuando sabemos que el resultado de una pasión (con su correspondiente deseo) no nos gusta (in the long run), querremos no volver a desear lo que tal pasión nos ha hecho desear. Nos vale para ilustrar el pedestre ejemplo de la gula irrestricta y su consecuente y desagradable pésima digestión. Otra cosa bien distinta, claro está, es que podamos ser soberanos sobre ese querremos: ahí el poder de las pasiones en su sentido propio (y conflictivo, en este ámbito tan delicado) de afecciones causales. Reformulado más refinadamente: la capacidad de cálculo de la razón y la de entender (de más largo, general alcance) de la inteligencia nos aconseja que tratemos de dominar (voluntad, querer de ello) las pasiones más inmediatas (gula, verbigracia) porque nos llevan a desear lo que es satisfactorio inmediatamente, pero in the long run acaba dando en un outcome indeseabilísimo. Eso, en último término, no es más que una operación lógica, por así decir, entre querencias: a tal puede ser reducido el proceso. Pues incluso ese «controlemos las pasiones» no es más que otra querencia. Eso sí, una querencia aconsejada por un cálculo perfectamente racional en el que además cabe la opción de claudicar racionalmente: si acometes eso que te gusta en principio, el resultado a más largo plazo, tras el deleite inmediato, no te gusta; si no lo acometes, se resiente tu satisfacción más acuciante. ¿Qué prefieres, qué quieres, pues?: ¿el gusto inmediato que eso te proporciona –incluido con él el inevitable, por causalmente ligado, desagradable efecto–, o renunciar a él y evitar el gran disgusto que las consecuencias necesarias de satisfacer ese gusto inmediato acarrea? Claro está, además, que razón y querencia operan también (cada agente uno es complejo y, sobre todo, uno) con la experiencia, la memoria, etc. –factores, por cierto, radicalmente singulares–. Si se opera más en abstracto, el dilema puede traducirse a: ¿qué prefieres (qué deseas más, cuál es tu verdadera voluntad, qué quieres más tras deliberación) hacer caso a los deseos más inmediatos que te dan placer y te traen problemas, o tratar de controlar un poco más el asunto, dado que tienes capacidad para ello y para plantearte esta misma pregunta? En definitiva, y esto es lo relevante a los efectos que nos interesan ahora, lo que se pregunta es «qué quieres más», no «¿quieres o razones?». Así, como venimos insistiendo, opera

⁹⁰ «The last will» en la expresiva expresión de Hobbes.

la querencia con la razón. Obvio es también que los grados de relación entre pasión y deseo son igualmente complejísimos y de amplio rango: desde la pasión que genera tenue deseo hasta la compulsión del opiómano, pasando por los infinitos tipos de fobias patológicamente tipificados.

No pretendemos, en este punto, una discusión entre determinismo y libertad, y menos en la versión simplificada que habitualmente se da. Sí, sin embargo, decir que la razón es dependiente de (por utilizar terminología de la época) las pasiones, que éstas la condicionan. Lo cual, por otro lado, no significa que aquélla sea su esclava. Ni su señora. La relación entre pasiones y razón no es de servidumbre o libertad, como la tradición opuesta dibuja: ambas funcionan en la identidad de acción (en el agente que es el hombre, cada hombre), al alimón, por así decir. La razón, en la idea hobbesiana, media, decide entre pasiones, en función de ellas, no opera al margen y por encima. Y en esa demarcada área, libera: determina acción, concreta vía entre vías posibles.

Obviamente la idea hobbesiana tiene posos de confusa. Ni hoy en el XXI, las cuestiones relativas a fijar con precisión el sentido de lo que decimos cuando hablamos de causa o azar, determinación o intervención condicionante quedan demasiado claras.

Pero esa visión de Hobbes, a un tiempo, resulta unívoca en lo que atañe a aspectos relevantes: no hay acontecimiento incausado, nada sucede por espontaneidad divina o divinoide, ni por causa trascendente, ultramundana que infunda realidad terráquea, ni por omnipotente despliegue interno autónomo. Todo, en este mundo de materia y movimiento, se da causado por la interacción de tal. Lo físico, lo biológico, lo fisiológico (físico todo, naturaleza todo) envuelven tanto al mundo, a la naturaleza toda (que incluye al etéreo cosmos y al despreciable cuerpo humano), como al alma del hombre. No hay sutilísimo kósmos noetós más allá que conforme lo de aquí, ni incorpóreo Dios más allá que ordene lo de aquí, ni potencia autodeterminada en cada porción corporal del mundo, que cause su desarrollo: hay materia y movimiento y consecuente choque (consecuente influencia externa, pues: única influencia causal que vale, nada de principios internos de acción independientes), y razón que sólo vive en él porque la hace viva esa materia en movimiento tan especial que es el sistema nervioso central, inserto en esa entidad material y móvil y afectada por el exterior⁹¹ tan compleja que es cada individuo humano.

No hay pues principios activos absolutos en este mundo que manen de otro superior: porque no hay otro mundo; no hay estricto imperium in imperio que valga (juéguese las

⁹¹ Eso son las pasiones, nada más: esa forma tan particular de ser afectado, por lo circundante, del humano: extraordinario aparato receptor el humano, extraordinario gatillo-resorte de acción.

metáforas que se quieran jugar), pues el emperatrizaje estricto pide un orden superior transmundano que no existe más que en la imaginación despedestrizada de los hombres ingenuos. La retórica que envuelve a la idea de alma (*res cogitans* desgajada de la pudrible extensión, espíritu despótico capaz de libérrima acción incausada, *noesis* independiente y pre-sabia) ha dado pie perfecto a la *school divinity*, que se alimenta del platoaristotelismo para diseminar por doquier su *Kingdome of Darknesse*. Nada más tonto en este valle de lágrimas. Pero⁹² esa útil, confusa y expresiva metáfora que es el alma sí denota aquello que en el hombre genera la acción: un principio activo que sólo lo es en tanto vivo, en tanto alimentado por lo circundante y por ello indeseablemente inserto en ello, necesariamente dependiente de ello; que no comprende un órgano o una entidad extensa clara, sino que describe con precisión sólo literaria, el facto que es: que el hombre vivo está vivo y que, luego, morirá; y que, cuando muerto, no habrá más alma, pues ella es sólo la locuaz y escurridiza expresión de su condición de vivo. Y su condición de vivo no le viene de otro mundo superior, ni le ordena emperador absoluto de sí: vive el humano porque interactúa adecuadamente (y necesariamente: la vida le viene de ello) con su entorno (el cosmos entero, pues no hay nada fuera de él, de ese cosmos que incluye, sin separarlo propiamente, todo lo que hay) y ordena lo que buenamente puede: ahí ese margen de acción que Hobbes describe somera pero precisamente: *liberty to do or not to do*.

En consonancia con lo dicho, entenderemos la voluntad como la versión elaborada, afinada de la desideración/volición primaria⁹³ del agente dotado de inteligencia y, por tanto, capacitado para la deliberación, para el sopeso de razones que le permiten optar, de entre actos varios deseados y posibles y sincrónicos, por uno.

⁹² Y ahora nos liberamos algo de lo que hasta aquí pretende ser estricta traducción del pensar hobbesiano en este aspecto y, sobre esa base, sin apartarnos demasiado, pensamos, de ese trazo, lo continuamos hoy y aquí.

⁹³ Que identificamos como necesaria, en tanto condición de posibilidad para que el vivo lo siga siendo: físicamente no puede darse la vida continuada sin volición. Querer que necesita reproveerse continuamente para mantener ese estado animal (así, la volición como el efecto de facto de esa necesidad *sine qua non*: dado que hay vida, hay volición). La condición del humano como entidad viva (físicamente concreta) es la que nos interesa: pues, ¿qué sentido tiene hablar de los problemas políticos y morales, de la acción pública y privada del finado? Obviamente, ninguno: pues, por definición, el muerto no actúa. Se dice lo obvio, como puede adivinarse, para poner el énfasis en la muy concreta condición de vivo del hombre político (como categoría distinta a la de la especulación que parte de la esencia del humano, por ejemplo; o del humano desmundanizado): en nuestra línea la especulación que no parta de premisa tan básica, no tendrá sentido. Sólo en sentido metafórico tiene sentido, pero es ese sentido metafórico que hemos de deslindar del literal a estos niveles de la argumentación, so pena de ni entender ni explicar nada.

Pero la deliberación no basta: ni para elegir la acción ni para desencadenarla. El argumento, así, es paralelo al de la desideración primitiva. Sin voluntad, esa voluntad, ese querer que tamizado por la razón y por los demás resortes, decide la acción que será *facto*, no hay movimiento voluntario. Obviamente, el trayecto del deseo al *facto*, en agente volitivo y racional, necesariamente puede ser⁹⁴, y lo es a menudo, discontinuo⁹⁵.

Leamos, por situarnos mejor en escena, algunos pasajes de tono burlesco que Hobbes dedica a la cuestión de la voluntad, y a la física y metafísica escolásticas de matriz aristotélica. El título del capítulo, el XLVI, el penúltimo del *Leviathan*, resulta suficientemente expresivo: «Of Darknesse from Vain Philosophy, and Fabulous Traditions.»

En ellos se ataca una concepción de la voluntad típica del dominante cristianismo medieval, tanto agustiniano como escolástico: esa voluntad como instancia omnipotente, que le corresponde al hombre creado a imagen y semejanza de Dios, y que, sin embargo, es distinta en varios aspectos a la aristotélica. Es la voluntad del *imperium in imperio* que denunciaba Spinoza como delirio imaginativo humano⁹⁶.

Obsérvese, en consonancia, la burla hobbesiana sobre la noción de voluntad clásica:

«The Schools will tell you out of Aristotle, that the bodies that sink downwards, are Heavy; and that this Heaviness is it that causes them to descend: But if you ask what they mean by Heaviness, they will define it to bee an endeavour to goe to the center of the Earth: so that the cause why things sink downward, is an Endeavour to be below: which is as much as to say, that bodies descend, or ascend, because they doe. Or they will tell you the center of the Earth is the place of Rest, and Conservation for Heavy things; and therefore they endeavour to be there: As if Stones, and Metalls had a desire, or could discern the place they would bee at, as Man does; or loved Rest, as Man does not; or that a peece of Glasse were lesse safe in the Window, than falling into the Street».⁹⁷

⁹⁴ Entiéndase bien lo que se sugiere y repárese en el alcance teórico que busca la aparente paradoja entre potencia y necesidad.

⁹⁵ La obviedad la apunta Searle en el primer capítulo de 2007: ese «gap» entre causa y efecto que, en su idea (que asumimos), muestra que la causa no es suficiente.

⁹⁶ Cf. Spinoza, *Ethica*, III, Prefacio.

⁹⁷ Lev. XLVI, 24. «los escolásticos [le] dirán, basándose en Aristóteles, que los cuerpos que se hunden hacia abajo son pesados, y que su peso es lo que hace que descendan. Pero si se les pregunta lo que quieren decir con la palabra pesadez, la definirán como un empeño por ir hacia el centro de la tierra. De manera que la causa que hace que los cuerpos se hundan hacia abajo son pesados [sic.], y que su peso es lo que hace que descendan. Pero si se les pregunta lo que quieren decir con la palabra pesadez, la definirán como un empeño suyo por soterrarse; lo cual viene a ser lo mismo que decir que los cuerpos descenden o ascienden porque sí. O dirán que el centro de la tierra es el lugar de reposo y conservación para los objetos pesados, y que eso es lo que les hace empeñarse en estar allí, como si las piedras y los metales fueran capaces de tener deseos o pudiesen discernir el lugar en el que quieren estar, igual que los hombres, o les

Sigue, casi a continuación, un comentario paralelo igualmente interesante para lo que tratamos:

«For cause of the Will, to doe any particular action, which is called Volitio, they assign the Faculty, that is to say, the Capacity in generall, that men have, to will sometimes one thing, sometimes another, which is called Voluntas; making the Power the cause of the Act: As if one should assign for cause of the good or evill Acts of men, their Ability to doe them.»⁹⁸

Quizás todas estas consideraciones que venimos sugiriendo podrían apuntar vías de tratamiento para el clásico problema de la debilidad de la voluntad. La voluntad no es ni el órgano ni la facultad de decidir correctamente: es, por decirlo sin más rodeos, la facultad de hacer lo que a uno le da la gana, que es cosa bien distinta.⁹⁹ Capacidad que, por cierto, distingue al hombre de las piedras, aunque ambos estén sometidos al mismo entorno de constricciones materiales, que cada uno sortea según su cualidad. Qué sea lo que a uno le dé la gana, no es fácil de desentrañar: de hecho, apunta el asunto a su indecidibilidad. Aunque tampoco tal está claro, por razones que expondremos más adelante¹⁰⁰, y que tienen que ver con lo aparentemente tautológico de la cuestión del querer y el hacer. Si se desobedece a la razón¹⁰¹, es precisamente porque ésa es una de sus características: quien la posee le puede decir no. ¿Qué es pues la voluntad, qué quiere, qué debe desear, hablando en términos de contenido material y naturaleza humana? Nada que pueda determinarse estrictamente, pues los elementos en juego a eso nos llevan: por razones lógicas y fácticas. Que sorprenda el desacuerdo entre la clásica voluntad y la razón, a menudo es consecuencia de no delimitar con precisión el problema que se está planteando, pues se parte (más o menos tácitamente, más o menos explícitamente) de premisa falsa: que la razón es omnipotente en él porque el hombre es, ante todo, y como tal, racional. De ello se sigue que ha de determinar la voluntad. Y,

encantara estar quietos, cosa que al hombre no le gusta; o como si una pieza de cristal se encontrara menos segura en una ventana que cayéndose a la calle.» Nos parece que la traducción le quita gracia y sentido al texto original. No obstante, la intención de Hobbes puede seguirse.

⁹⁸ Lev. XLVI, 28. «En cuanto a la causa de la voluntad de realizar algún acto en particular, facultad que es llamada volitio, la asignan a la facultad general que los hombres tienen de querer unas veces una cosa y otras veces otra, y que recibe el nombre de voluntas. Y, así, hacen del poder la causa del acto. Como si pudiéramos asignar como causa de los actos buenos o malos de los hombres su capacidad para hacerlos».

⁹⁹ Entiéndase, en el marco de las constricciones propias que el mundo mecánico y material hobbesiano impone, como venimos señalando por doquier.

¹⁰⁰ Especialmente en el apartado «Egoísmo, moral y política».

¹⁰¹ Razón que a menudo se funde y confunde con la voluntad, más en la voluntas cristiano-medieval que en la proáïsis aristotélica.

como corolario, que si no es así en individuo humano y caso concretos, tal supone un funcionamiento defectivo del sujeto en cuestión¹⁰². Incluso que al humano se lo considere como único ser racional y que pueda definirse en cuanto tal como rasgo distintivo, no implica (como a menudo suele deducirse alegre y mecánicamente) que ese rasgo sea dominante en el humano. Que el hombre sea capaz de elaborar razonamiento complejo no rige que sea sobre todo razón: implica, sencillamente, que es capaz de razonamiento complejo.

En relación al problema de la debilidad de la voluntad, y muy en acuerdo con varias cuestiones señaladas por doquier, hay que apuntar que, dada la complejidad de elementos que instan a la toma de decisiones, a la elección entre vías divergentes de acción, es cierto, incluso, que en casos extremos (como la sapiencia por parte del agente de que una decisión traerá disgusto), el agente toma la decisión mala. Sucede, entre otras cosas, que las decisiones, constitutivamente, y valga la obviedad, se toman en un momento concreto en el que típicamente las afecciones experimentadas son distintas a las que se darán en el futuro. Por mucho que la razón nos señale que si optamos por tal acto nos arrepentiremos, a menudo no podemos sino hacerlo: así son las cosas, así es el humano. No es equivocación, no es olvido, no es distracción, no es siquiera inconsciencia: es que por ley de la naturaleza (dicho sea con plena intención) unos afectos se imponen a otros (en este caso al previsto afecto del placer futuro, que no puede imponerse, aunque todo esto se sepa). De hecho, y quizás (y permítasenos este salirnos de nuestro terreno), pudiera ser ésa la mejor forma de actuar, pues ser capaz de ordenar ciertos afectos con la gélida determinación que rige un futuro calculadamente mejor, podría afectar de tal manera a una naturaleza humana (que es como es), que funestas consecuencias surgieran de ello en forma de patologías del alma, por así llamarlas: autocercenadores de afectos, fanáticos de todo pelo, fundamentalistas cuadrículados, etc. Adentrarse en el tema es trabajo de teóricos de la ciencia psiquiátrica: pero nos parece que la idea se entiende y que puede considerarse considerarla.

Aprovechando rasgos capitales de la teoría antropológica hobbesiana, pero tratando de ir un poco más allá, diríamos que la naturaleza humana¹⁰³, pues, se asienta sobre otra

¹⁰² Con esos presupuestos, finalmente, claro, acabamos siendo todos defectivos; en cierto sentido, si se sigue nuestro argumento, en la misma medida en que lo somos por no poder volar, por ejemplo.

¹⁰³ Sobre la base del deseo y la aversión formalmente entendidos, sin materia fija: ése es su carácter más radical.

estupefaciente paradoja¹⁰⁴: el hombre puede desear dejar de desear (y algunos ejemplares lo hacen) y, más incluso, puede dejar de desear (y algunos ejemplares lo hacen) por la vía de desear dejar de desear. La trivialidad de la enunciación anuncia, sin embargo, lo que de trivial no tiene nada. La única forma de dejar de desear, dado todo lo que hemos visto (no es posible la vida sin deseo, propio o ajeno) es dejar de vivir. El hombre, así, no sólo puede desear dejar de vivir, sino que puede dejar de vivir: voluntad y potencia, a una. Y, de hecho, como venimos diciendo, en ocasiones lo hace: el fenómeno del suicidio, aunque ni mucho menos es habitual, ni mucho menos es tan excepcional como para dejarlo fuera de consideración. El juego radical de la acción del agente, así, se da en el deseo entre seguir deseando y desdeñando¹⁰⁵, o dejar de hacerlo: entre seguir viviendo y dejar de vivir. El hecho de que la opción por esto último es última (en tanto irreversible) le da a la cuestión el tinte de dramatismo que conocemos. Casi todo despliegue de discurso moral o teológico, así, sería un recurso de supervivencia, incluso en los casos de heroísmo o sacrificio¹⁰⁶; o, en el peor de los casos, podría funcionar como tal. Diríamos mejor, quizás, que todo corpus moral o religioso que coloque a la vida en la base no es más que artificio humano de orden desiderativo, no consecuencia de necesidad natural o racional –en el sentido más estricto de ambas expresiones–. Y adaptativo, con ello, qué duda cabe. Así, el cristianismo prohíbe el suicidio: que no es sólo prohibir anecdóticamente –valga la expresión en este más que árido contexto– ese acto, sino, mucho más, decidir el valor de la existencia como irrenunciable con la implacable retórica de que nuestra vida no le corresponde a nuestra agencia, sino a una agencia superior: a Dios. Una humanidad que no coloca el valor de la vida en cúspide parece destinada a desaparecer: pero ese colocar responde a un fenómeno radicalmente valorativo, no natural¹⁰⁷. Integralmente hablando no hay compulsión natural (en sentido de innata, de determinada por el ser del hombre) que fuerce al humano a seguir viviendo: a efectos de largo plazo (y en el ámbito de la acción voluntaria, deliberada) los recursos que despliegue en favor de la vida no están determinados, son opcionales, condicionados, si

¹⁰⁴ Y, en este punto, rigurosamente, esa naturaleza es distinta a la de cualquier otra entidad.

¹⁰⁵ Y aquí el desdén es el elemento implacable que, en los casos extremos de opción por la muerte, se impone como de más peso hasta inclinar la balanza de la decisión por la salida del suicidio.

¹⁰⁶ Damos como formas defectivas –pues de artificios humanos hablamos y, por ello, expuestos a la defectividad, claro– de ellos los delirios tipo fenómeno nazi o las sectas autodestructivas, que tienen más de suicidio que de vida.

¹⁰⁷ En el sentido tradicional de natural, decimos. Según la idea de lo natural que tratamos de desplegar aquí, sin embargo, toda moral, toda religión –como corpus de creencia, no se habla de su contenido, claro: y lo mismo vale para la moral y la ciencia–, toda ciencia, etc., no tienen nada de sobrenatural: están confeccionadas por humanos, y no hay nada más humano que establecer un código moral: volición y razón así lo permiten.

se quiere, pero libres (típicamente, una moral o una religión que opten por la preservación de la vida como eje). Otra cosa, claro, es que dado el dramatismo de la decisión capital (llamémosla así), habitualmente se opte por la vida. Que siga existiendo el humano es el argumento natural (de espíritu darwiniano, si se quiere) que sostiene mejor lo anterior: el argumento fáctico, además del psicológico que apuntamos.

Todo esto, claro, se dice a propósito de la relación entre el ser y el deber ser y la lógica que la envuelve. La razón es la mejor herramienta para decidir el deber ser, pero el deber ser es una cuestión de voluntas en último término, y ahí la razón no es soberana por la sencilla razón, válganos la redundancia, de que el hombre está capacitado, como hemos visto, para decir «no» a la razón, y ejecutar en consecuencia. La estructura tripartita de la política contemporánea que se gesta en el XVIII, en cierto modo, lo que hace es responder, por vía analógica, a esa estructura de la naturaleza humana. La razón es guía y persuasión, pero no es omnipotente en lo que a la decisión ejecutiva se refiere.

Tratamos de explicarnos retomando y recolocando lo dicho:

La razón no decide, no es ejecutiva: ningún argumento compele, rige necesariamente la acción. Sí decide qué es correcto, qué es razonable o racional, si se quiere, pero ninguna corrección de argumento es compulsiva con respecto a la acción. El inteligente y hábil esfuerzo de Searle¹⁰⁸ es eso: inteligente y hábil; pero en cierto modo engañoso porque no pone todas las cartas boca arriba. Lo que hace, en nuestra opinión, es capturar la esencia de la estructura del deber ser y de la acción humana y jugar intelectualmente con ella. Una promesa contiene, típicamente, la forma del deber ser, de la voluntad, del anhelo; y su cumplimiento ejecuta, hace facto de esa intención previa, de ese pre-querer. La estructura del argumento en este preciso ámbito viene a ser: deseo algo, algo debe ser, y para que tal sea, hay que seguir ese camino. Por tanto, he de cumplir mi promesa, he de ejecutar eso que he dicho que debe ser para que sea lo que pro-pongo. Sucede que en el estrato previo ya se ha fijado la instancia volitiva y, claro, a ese nivel, ya sí que juegan las relaciones de necesidad, de causa-efecto que hacen válido el argumento searliano. Sin embargo, la trampa (por así decir) está en que la instancia volitiva se pre-fija: y pensamos que esa prefijación denuncia lo irrespetuoso del argumento con respecto al argumento que pretende refutar. Lo que no es estrictamente racional es el fijar de esa volición (cumplir la promesa, ese deber ser que se fija como tal). En la medida en que esa prefijación se da en el corazón del argumento, nos tememos que éste es hábil pero

¹⁰⁸ En 1964. En el contexto del ought-is problem, de matriz humeana, que es a lo que todo esto remite.

inválido con respecto a lo que pretende mostrar: el salto justificado del ought al is. Juega con la necesidad sobre el deber ser a partir de una preferencia de deber ser. Obviamente, si en el argumento entra precisamente lo que es el deber ser (una decisión voluntaria, en su raíz), el juego es confuso, pero en ningún caso refuta el argumento humeano que pretende desairarse. Lo que liga ese ser con ese deber ser es que ese ser es de la forma «deber ser». No sabemos qué pensará Searle ahora de ese trabajo antiguo; pero, como decimos, nos parece una mano con las cartas marcadas.

Y retomamos la partida: la razón no decide, no es ejecutiva: ningún argumento compele, liga necesariamente la acción. La razón es deliberativa, conclusiva; y la decisión final (como el haz inicial de acciones ejecutables sobre las que se deliberará), volitiva: puede concluirse que un acto es razonable y, no obstante, ejecutarse (decisión) la acción contraria. Este argumento fáctico es definitivo, y habrá que, por tanto, enmarcarlo en un corpus teórico que lo explique y, en ocasiones, hasta lo justifique.

Identificamos habitualmente con el fenómeno de la debilidad de la voluntad a la cesura entre la conclusión de un razonamiento y la decisión de ejecutar lo contrario de lo que esa conclusión nos invita a realizar. En el marco de una ontología de la acción agencial como la que apuntamos el análisis nos lleva a nominaciones diferentes del fenómeno y a una comprensión de éste radicalmente distinta. La descuidada, imprecisa identificación entre razón y volición en las acciones voluntarias está en la base del error, pensamos. Y, en la base de ese error nos topamos con un argumento metafísico (en el sentido post-humano de injustificado, de *matter of faith*), a todas luces falso, y paralelo al que denunciábamos arriba con respecto a la razón: la omnipotencia de la voluntad en el humano.¹⁰⁹

Efectivamente, si ésta fuese omnipotente, podríamos identificar¹¹⁰ voluntad y razón, querencia y argumentación precisa, porque se unirían en el punto trágico de la decisión final que sería causa del acto efectualmente realizado tras esa deliberación perfectamente engarzada en lo voluntario. Pero la voluntad en el elemento biológico humano no lo puede todo, y, por ello, no es que sea débil a veces, para nuestra estupefacción, sino que es

¹⁰⁹ Como exponemos en distintos lugares de este trabajo, pues la cuestión es básica, entendemos que la idea genética de Hobbes apunta precisamente a ese blanco. La voluntad como fenómeno natural humano, por decirlo con rapidez, es causada; si se quiere, condicionada. No libérrima. Su espectacular y conocida afirmación ahí golpea: «liberty and necessity are consistent».

¹¹⁰ Aunque sólo a efectos prácticos, eso sí, pues coincidirían en el campo de la praxis: lo que decidiéramos, lo querido sería lo que la razón, *all things considered*, concluiría en limpio progreso argumentativo; nunca a efectos teóricos: como venimos insistiendo, la razón se remite al recto deducir; la voluntad al hecho de querer.

constitutivamente débil¹¹¹. Lo cual, por cierto, no anula que en casos particulares aparezca fuerte, pues débil lo es como oposición a omnipotente, no a poderosa. Con ese margen ha de contar la reflexión moral, una vez asumida la defectividad primigenia.

Las complejÍsimas relaciones entre volición y razón en lo que a la acción de los agentes humanos respecta, como sugerimos, son el ámbito de trabajo y reflexión de la filosofía moral. Cuando esa filosofía moral (al cabo, ese proyecto de desentrañar y fijar el bien, el deber ser) se da en el marco de la convivencia organizada por el artificio estatal, entramos en la filosofía política, que es lo que en última instancia ahora nos interesa. Y nos gustaría destapar brevemente la idea que cursa el subsuelo de lo que afirmamos ahora: si entendemos el deber ser que fija esa particular relación entre pulsiva querencia y racionalidad como vamos sugiriendo, en el ámbito político sólo podrá decidir (tanto legítima como fácticamente) el covenant, que viene a ser (en su sentido más original: el hobbesiano), por cierto, la versión política de la moral promesa.¹¹² El propio Hobbes hace letra de la equiparación: «a Promise is equivalent to a Covenant».¹¹³ Por supuesto, en esa estructura, que es la que aprovecha Searle, aparece el deber: «He that performeth first in the case of a Contract, is said to Merit that which he is to receive by the performance of the other; and he hath it as Due»¹¹⁴

La conocida crítica humeana a ese respecto (tronco que sin duda ha germinado de la raíz de Hobbes, que demarca esa línea británica que antes demarcó Ockam)¹¹⁵, como ya se ha entendido, tiene mucho que ver con lo que aquí sugerimos: deducir deber ser a partir de ser resulta falaz.¹¹⁶ Aprovechamos, pues, las enseñanzas hobbesianas y vadeamos la idea de Hume para retraer el asunto a nuestro terreno. No hay ser que defina deber ser, efectivamente: pues el ser es una cuestión de facto (tan desviada en nuestra apreciación como se quiera, pues somos descriptores falaces) y el deber ser ataÑe a fijar norma según preferencia, según voluntas en el sentido complejo que venimos

¹¹¹ De ahí, el pseudoproblema; es decir, efectivamente la voluntad es débil, pero no como rasgo defectivo que aparece de vez en cuando, sino como ontológicamente débil: es así.

¹¹² La cuestión se desarrolla en el apartado «El covenant como criterio moral y eje político».

¹¹³ (Lev. XIV, 16) «una promesa es equivalente a un contrato»

¹¹⁴ (Lev. XIV, 17) «El que cumple primero en un caso de contrato, se dice que merece aquello que va a recibir cuando el otro cumpla con su parte; y cuando lo recibe, lo tiene como algo que le es debido».

¹¹⁵ Ese ya proverbial imperceptible change of the last consequence que, por arte de birlibirloque y como quien no quiere la cosa, funde y confunde los ámbitos descriptivo y normativo; nos parece claro que el antropomorfismo en la naturaleza, el teleologismo en fin de matriz aristotélica (objetivo primario de la crítica de Hobbes, y tras él de Spinoza, como hemos visto), tan encarnado en el pensamiento occidental incluso hoy, tiene mucho que ver en el tal deslizamiento y en su imperceptibilidad.

¹¹⁶ cuestión aparte, claro, como hemos comentado, sería la argucia de Searle. Pero a los efectos que nos interesan pensamos que la idea es clara.

tratando. No hay razón, lógica que determine (en sentido fuerte, claro) el deber ser a partir del ser.

Obviamente, porque no atañe a lo que pretendemos exponer, no consideramos aquí la línea, muy popular a partir sobre todo de MacIntyre, pero también presente en el ámbito de la Rational Choice Theory, que certifica ese salto aduciendo que para conseguir determinado ser se debe hacer tal cosa. La idea, perfectamente correcta en nuestra opinión, es puro aristotelismo antropomórfico: cuando aplicado al hombre, que sí funciona según telos (pues es queriente, propositivo), el modelo explicativo es sencillo y perfecto. El problema, a nuestro parecer (que es estrictamente hobbesiano en este punto), brota cuando se aplica ese esquema a la naturaleza, donde no hay telos que valga. Precisamente, obvio es, es la fijación de ese telos la clave del problema. Una vez fijado, la razón puede reinar a sus anchas y el esquema teleológico aristotélico, el proceso en términos de medios y fines (capturado perfectamente por la relación de consecuencia lógica, esencia de la razón calculante), resulta perfecto –incluso mecánico, podría decirse, pues es cadena causal limpia en lo físico que, por tanto, regirá relaciones de consecuencia en el ámbito teórico– y sigue siendo válido, pensamos. Pero el telos, el propósito, el fin, el bonnum sólo puede ser determinado en función de una instancia volitiva, que en mundo no teológico (incluso en el sentido Hobbesiano), que sepamos, sólo puede ser el propio humano queriente. Parece que en el subsuelo de la confusión fluye, como a menudo sucede en la filosofía, una enésima falacia de equivocidad¹¹⁷: hablamos indistintamente de un deber mecánico y un deber moral, volitivo. Es significativamente diferente deber acometer tales actos porque son la vía infranqueable que lleva a un fin debido, que deber conquistar ese mismo fin debido: se debe por razones bien distintas. Y, por supuesto, en el último caso lo valorativo, lo volitivo, lo normativo resulta clave; en el primero, nada tiene que ver: su valer responde sólo a lo ajustado de una descripción. Quizás el deber que Kant describe en las primeras acometidas de su Fundamentación de la metafísica de las costumbres (y sin perjuicio de que sus intenciones sean radicalmente opuestas a las nuestras aquí: las suyas buscan extirpar la volición del terreno moral, las nuestras, señalarla como el eje del asunto), como distinto al deber hacer algo para conseguir algo, pueda servir para asumir esa diferencia nominativa que

¹¹⁷ Problema que, por cierto, como casi todos los que luego han seguido considerándose hasta nuestros días, ya advirtió Hobbes: de ahí su empeño en fijar definiciones unívocas –cosa que hace continuamente en el Leviathan, sin ir más lejos– y en acabar con los juegos de palabras de la tradición: la confusión con el *einai* heleno, de magnas consecuencias, es quizás el primer ejemplo histórico significativo–.

señalamos. O la diferencia clara que en algunos casos existe entre el must y el have to ingleses, distintos al ought to que se utiliza habitualmente en el discurso moral y que vale para ambos sentidos de deber, como ocurre en español.

Decíamos que la razón escrutadora establece relaciones de consecuencia, de necesidad, pero no es volitiva. Pero es precisamente lo volitivo, ese radical fenómeno del vivo, lo que determina el deber ser, al menos en la última brizna del deshilachado hilo. No hay, estrictamente hablando, relación de necesidad entre el ser y el deber ser: hay que prefijar éste para que aquélla se dé¹¹⁸. Y esa prefijación la establece una instancia volitiva, no corrección argumental ninguna, relación de consecuencia lógica ninguna. Obviamente, como hemos dicho aquí y allá, la razón es el mejor recurso para determinar deber ser, para determinar qué sea la verdadera volición¹¹⁹, dado precisamente que, en las acciones, el juego se da (Aristóteles lo fijó teóricamente para siempre) entre medios y fines, y ese juego no es más que el juego del canon causa-efecto, del canon necesidad, de la relación radical entre lo volitivo, lo fisiológico y lo biológico. El hombre vivo (así, la acción ligada al hecho de estar vivo, cosa nada baladí porque determina esa fenómeno radical) es de esta manera, tiene estas necesidades (comer para seguir viviendo, etc.) y está dotado de volición, sin la cual no hay vida, ni necesidad, por tanto.

Esta última afirmación nos lleva a mencionar un aspecto que, aunque obvio, a menudo se obvia, quizás por los coletazos, asumidos o no, de un dualismo que considera a la instancia humana queriente, el alma, como desgajada de lo físico e inmortal: la cuestión de la voluntas está necesariamente ligada al vivo y consciente. Y a todo lo que tal implica: no hay deseo, necesidad de, etc., si no hay humano vivo, y la conciencia está indisolublemente ligada a ese paso adelante en la volición, que ahora integra el saber que se quiere: la voluntas, la cupiditas.¹²⁰ Por otro lado, ése es el fenómeno queriente que conocemos; más allá, poco podemos saber: toda asignación de voluntades animistas, de parásitos en los procesos físicos, de teleologismo a la naturaleza o al cosmos son poco más que antropomorfismo aristotélico que Hobbes y Spinoza se encargaron de demoler para, con la inestimable ayuda de los físicos-filósofos del XVII, abrir las verjas de la

¹¹⁸ Además de lo que acabamos de comentar es lo que hace subrepticamente, como hemos sugerido, Searle en el artículo ya citado. Aunque este último ejemplo incluya características distintas, como se apunta *supra*.

¹¹⁹ Hablamos ahora, incluso, y sólo con intención teórica, de una last will perfecta, no de determinar las voliciones, que es cosa distinta porque en ellas hay involucradas más instancias que la voluntas: pasiones, compulsiones, caprichos, decisiones irracionales, querencias de toda índole y condición...

¹²⁰ Recuérdese, significativamente, que Spinoza definía en su *Ethica* el querer humano precisamente como cupiditas en tanto querer del que se es consciente.

modernidad. Ese antropomorfismo sigue vivo hoy incluso en formas complejísimas, si se quiere: de algunos retazos del espíritu hegeliano y la voluntad shopenhaueriana a algunas corrientes de la física contemporánea¹²¹, pasando por kantismos más o menos teleológicos y aristotelismos directamente finalistas .

Así, por recoger lo dicho, entendemos la voluntad como cuestión de voluntas, de querencia, no de razón, no de deliberación (ni mucho menos, por supuesto, de libre arbitrio stricto sensu). El propio Hobbes, sin ir más lejos, no parece llegar ahí, a pesar de haber allanado perfectamente ese camino, y se queda en la voluntad como last appetite y last fear tras la deliberation racional. Al menos a eso apunta ya en los Elements of Law, y así lo suponen los comentarios de Skinner en Hobbes and Republican Liberty.¹²²

Nos ha parecido utilísimo, para enriquecer algunos aspectos de la discusión en torno a la libertad y la free-will en Hobbes (y lo es para sus tres niveles: de corpore, de homine y de cive), recurrir de nuevo al ya mencionado reciente trabajo de Skinner: Hobbes and Republican Liberty. En este caso nos volvemos al capítulo 2, en torno a The Elements of Law, donde se abordan cuestiones que discutimos a propósito de Lev. XXI, Of the Liberty of the Subjects.

Y arrancamos con una pregunta que se hace Skinner al respecto de la libertad y la potencia:

«What if we discover, after due deliberation, that although we have the will to perform the action we turn out to lack the power». ¹²³

La cuestión nos parece una pseudocuestión y pensamos que no acaba de afinar con el asunto, una vez más por causa de cierta imprecisión nominal: mezcla el uso de términos y expresiones, en sentido técnico y popular, indiscriminadamente, como si se refirieran a la misma cosa cuando no es así (compulsion, liberty, will, power, to do or not to do, etc.; de modo similar a lo que puede verse en Warrender a colación del concepto de obligation), uso equívoco que hace el mismo Hobbes a veces, por cierto.

Evidentemente, cuando Hobbes define «libertad», en los mismos Elements como «liberty to do or not to do»¹²⁴, ese hacer implica necesariamente, por definición, poder hacer. La

¹²¹ Que, incluso yendo muchísimo más lejos, parecen abogar por acciones ni voluntarias ni causadas externamente: una especie de espontaneidad ex-nihilo que más parece responder al capricho de un dios orate.

¹²² Cf. p. 20

¹²³ p. 24

¹²⁴ XII, 1

pregunta, eso sí, concierne a problemas que efectivamente aparecen en torno a la ontología de la acción agencial y la cuestión de la voluntad, de la libertad, etc. Pero en otro plano: no en ese básico y cuasimetafísico que es el que está abordando ahora Hobbes porque lo que le interesa es definir la noción de libertad, que no es por sí sola tarea sencilla. Hay que tener en cuenta, eso sí, que cuando decimos poder hacer o no podemos referirnos a las constricciones físicas-naturales ajenas¹²⁵ o a las humanas propias¹²⁶, como cuando alguien tiene derecho a acometer tal acto, puede (en sentido político: nadie se lo va a prohibir), pero por razones de inhabilidad es incapaz de llevar a cabo el acto. La cuestión afecta al ejemplo del agua del río en Lev. XXI y su controvertibilidad («Liberty, and Necessity are consistent: As in the water, that hath not only liberty, but a necessity of descending by the Channel», Lev. XXI, 4.). Pensamos que el símil hay que tomarlo de forma muy restringida, aunque Hobbes no es escrupulosamente inequívoco al respecto y hemos de especular con los límites de la analogía. Pero las diferencias entre la libertad del agua¹²⁷ y la del humano, si bien en algún nivel pueden emparentarse¹²⁸, difieren en puntos clave. Y, desde luego, no puede decirse que el agua tenga demasiada liberty to do or not to do, pues su capacidad, su habilidad, su poder, comparados con el poder humano (ese margen de poder hacer, deliberar y hacer o no hacer), hasta donde sabemos, dicho sea con sorna, no pueden parangonarse.

La formalización hobbesiana de la voluntad como la deliberación racional que determina la acción según un final-resultado que es último apetito y última aversión no es trivial. Quizás pueda entenderse como opuesta a nuestra idea de que la voluntad es cuestión

¹²⁵ En este plano definimos, con Hobbes en el cap. XXI, libertad como acción sin constricción externa en sentido fuerte (el ejemplo de constricción externa del propio Hobbes lo dice todo: «a man (...) fastned to his bed by sicknesse»): cuando no hay compulsión-necesidad, cuando se puede hacer o no hacer, sean las razones para hacer algo o no más o menos casi definitivas, como podría ser el usado caso extremo de la pistola en la sien o el del barco en ese mismo capítulo del Leviathan, que Hobbes toma de Aristóteles.

¹²⁶ A este respecto habría que añadir la elegante noción de impedimenta arbitraria, que aparece en De cive y que se tratará en el apartado «La libertad política I. Lev. XXI».

¹²⁷ Interpretamos el pasaje de la única forma que parece sensata y que, además, responde a la letra de Hobbes: el agua es libre para descender, pues nada se lo impide; no es libre (ahí el principal hiato con respecto a la libertad humana) para descender o no descender (esa cacareada liberty to do or not to do). Por otro lado, desciende necesariamente porque así lo determinan las leyes de la naturaleza, la cadena de causas naturales. Desde luego, aunque brillante el juego y significativo a algún nivel teórico, en lo que respecta a la validez de la analogía la cosa resulta bastante resbaladiza.

¹²⁸ Aquí el mecanicismo hobbesiano opera a destajo: además de lo apuntado en la nota anterior, la libertad de una y otro son necesarias en tanto que causadas mecánicamente y no gestadas ex-nihilo, en sentido fuerte, por una voluntad genética, omnipotente con respecto a lo mundano, propia de un alma independiente y probablemente inmortal: el alma, grosso modo, en su concepción escolástica. Creemos, además, que es en este nudo donde se haya la clave del asunto de la libertad necesaria de Hobbes, de esa consistency entre necesidad y libertad

volitiva (de querencia, de valor, de deseo, de anhelo, de no aversión) y no racional (esto es, de cálculo de antecedentes y consecuencias, en último término); pero, como ya sugerimos, tendemos a concluir que no es así y que nuestra inspiración en la matriz hobbesiana es más ajustada al original de lo que pudiera parecer. La razón no mueve al acto, no quiere: analiza, calcula. Toda identidad anímica que se le quiera dar a la razón no parece más que delirio idealista desde esta perspectiva. Lo volitivo es propio de un alma (anima) que puede, quiere y necesita; no de una razón, facultad calculante de esa alma, que no es más que organon: eso sí, tremendo organon cuya potencia, nada más y nada menos, distingue al hombre del resto de la naturaleza, de la conocida al menos. Una vez más, de inteligencias superiores y trascendentes, nada sabemos, en el sentido científico de la expresión. Podremos creer o intuir o cuanto se quiera, pero no saber, como sabemos que una manzana caerá. Sin embargo, y por mucho que la razón sea organon con capacidad para calcular consecuencias lógicas, quien necesariamente la usa es el humano vivo que necesariamente quiere y, así, está íntimamente ligada a él. Hobbes parece sugerir que la razón decide y mueve a la acción con ese último apetito que no puede ser más que el resultado de un cálculo. Dos cosas, sin embargo, apuntaremos en relación a este converger y divergir con el pensador inglés: por un lado, la acción, la libertad, la voluntad siguen siendo una cuestión de querencias: el cálculo se realiza sobre apetitos (bien mundanos, por supuesto), y depende, pues, de ellos. Sin éstos no hay deliberación moral (es sobre ellos sobre lo que opera la razón, no antes, y esto es crucial por motivos obvios) sobre la acción, como parece sugerir la tradición anterior, cuyas ánimas deben pensar y decidir al margen de querencias/apetencias (es justamente ese desembarazarse de la abyecta querencia mundana lo que las hace dignas de su condición) o, mejor, dominando absoluta y primariamente esa querencia mundana (la licencia que es servidumbre), en la pureza anímica que le regala su condición inmutable y divina. Pureza, por cierto, que no quiere¹²⁹, sólo razona impecablemente, sólo sabe (en ejercicio de una actividad pura, pulida, al margen de lo corrupto y rugoso de aquí: noética, en fin). Por otro lado, como hemos visto, niega Hobbes la voluntad como facultad, hasta el punto de burlarse de tal noción. Pero nos parece necesario entender con cautela lo que quiere decir. El tipo de facultad que niega y del que se burla sospechamos (ya bien familiarizados con el pensador inglés) que lo vincula una vez más al denostadísimo insignificant speech, a la verborrea vacua de las Escuelas, a algo, pues, que no existe: una

¹²⁹ La voluntad es todo menos divino, como vio agudamente Spinoza: pertenece al ser incompleto y necesitado, al ser que, consecuentemente, busca su salus.

fantasmagórica entidad independiente de lo biológico, un órgano corporal incorpóreo, absolutamente soberano y superior a (y déspota de) lo corpóreo, príncipe –en sentido propio de original– del anhelo, que rige la acción ex-nihilo¹³⁰, estrictamente incausada, tras absoluto arbitrio, tras estrictamente espontáneo capricho, independiente de todo despliegue causal y mundano anterior. En fin, como si empezara a vivir el alma cada vez que decide libremente, sin necesidad siquiera de despojarse de su historia animal. Dicho esto y sin embargo, nos parece que (al margen de que acabamos acercándonos más a la conclusión hobbesiana cuando antes fuimos más afines a la idea de Arendt) puede entenderse perfectamente, sin demasiada incompatibilidad con lo que extraemos de Hobbes, la voluntad como facultad, al menos en un cierto sentido concreto más bien arendtiano: en el sentido de instancia, de paso, de rango que dice sí o no a la deliberación, en tanto captura la idea –que puede ser compatible con la postura hobbesiana, por las razones que se han apuntado– de que la decisión es volitiva en esencia, y no racional. Ni, por supuesto, estrictamente autónoma y principiante. Y podemos llamar voluntad a eso¹³¹ que decide en último término la acción entre las vías deseadas posibles sobre las que la razón opera. Si esa idea es similar o distinta a la hobbesiana resulta, cuando menos, algo no tan claro como pudiera parecer. Tendemos a pensar, no obstante, en la similitud, por lo dicho: la acción voluntaria, libre, es una cuestión ligada a la querencia natural (biológica, causada, condicionada), no a la razón o al arbitrio libre en el sentido agustiniano de la expresión. Y eso, en tiempo de Hobbes como después, resulta una idea tremendamente revolucionaria, totalmente inversora: la libertad es querencia naturalmente condicionada, no razón pura, no libero arbitrio; es querencia que usa de la razón para, precisamente, establecer todo lo bien que se pueda (puede) el contenido material de ese despliegue formal de vida que es la necesaria querencia, el anhelo, el deseo, el apetito. Puede así entenderse la voluntad como una facultad humana igual que la razón lo es, o la memoria, etc. Una facultad que no es soberana destreza propia de un órgano para ella propia, sino simple potencia, capacidad, habilidad con que la peculiar biología humana dota a su complejo sistema nervioso central. En este caso la capacidad para un despliegue de querencia especial que ha de incluir conciencia-voluntariedad, apetitos, potencia para decir no y sí, razón...

¹³⁰ En cuanto totalmente al margen de este mundo, que no parte de algo que se halle en él: por tanto, en el cosmos hobbesiano, a partir de nada.

¹³¹ Sea lo que fuere o llamémosle como gustemos, pero desde luego nada que resida en un órgano especial o que se sobreponga incólume, soberana y libérrima a cualquier causa anterior.

Así, si entendemos facultad como capacidad, potencia, habilidad (que es, por cierto, como ha de entenderse, pues tal significa facultad) la negación hobbesiana de la voluntad como facultad es perfectamente revertible: pues, hobbesianamente hablando, el hombre tiene poder, capacidad, habilidad para querer tras deliberación, que es lo que es la voluntad según Hobbes, al cabo.

Quizás la cosa remite, como casi siempre, a un problema terminológico. El uso que hacemos, por ejemplo, del sustantivo órgano puede prestarse a confusión por el desplazamiento semántico de que es objeto. Si lo entendemos como organon en el sentido griego-aristotélico de herramienta, como techné en definitiva, de procedimiento que ayuda a algún fin ulterior, puede aplicarse al concepto de razón como a la vez herramienta y capacidad humanas, ese que usamos aquí y que, creemos, captura el derrotero hobbesiano. Si desplazamos semánticamente el asunto, si tropizamos y trascendemos el sentido de herramienta y capacidad humana, y lo hipostatizamos¹³² y no advertimos el fenómeno, fácilmente nos revolcaremos en lo que a menudo se revuelca la historia del pensamiento: la perenne equivocidad¹³³. Y, así, parece ir de suyo hablar del órgano de la voluntad y delirar al respecto cuanto gustemos. Y Hobbes, obviamente, negará que haya tal cosa como órgano de la voluntad en el sentido en que hay estómago o incluso órgano de la vista. Es en tanto que órgano como instrumento que capacita (como posibilidad, como potencia, como poder, como habilidad) el sentido en que Hobbes, y nosotros con él, podemos aceptar que existe órgano, facultad de la voluntad.

Ley de naturaleza y razón. Pasión y querencia. La naturaleza humana como entidad innata de deseo y aversión.

En este momento quizás se hace necesario retomar lo dicho al respecto, y aclarar ciertas afirmaciones para recolocarlas en su sentido preciso y conectarlas con la enésima concepción revolucionaria de Hobbes: la de la leyes de naturaleza.

¹³² Como hacemos cuando consideramos al estómago como órgano, por ejemplo; menos pedestremente podemos hablar también del órgano de la vista, el oído, etc.

¹³³ Permítasenos el uso de una argucia hobbesiana, teórica y práctica (la denuncia, precisamente, de la equivocidad, del uso impreciso de los términos lingüísticos), para discutir la cuestión.

De entrada¹³⁴, al mencionar por vez primera la law of nature, Hobbes deja bien claro, con el laconismo y casi chulería habituales, que va a proporcionar esa nueva concepción nueva, y se adivina que será terrenal y no fantasmagórica como la de la tradición: «the law of nature (which hitherto have been built in the air)».

Una definición del Leviathan nos bastará para certificar lo que ya adelantábamos cuando tratábamos de caracterizar la idea en la sección «El giro hobbesiano»: «These dictates of Reason [the laws of reason, the laws of nature], men use to call by the name of Lawes; but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves»¹³⁵

Visto esto, y ya resituados en materia, cabe apuntar que nuestra idea de que la razón aislada, como tal, no dicta¹³⁶, no elige, no determina acción es similar a la de Hobbes, con los matices consiguientes.¹³⁷ La idea hobbesiana de que la deliberación racional da lugar al last desire/last will y last aversion va por ahí. Así funde razón y voluntad, razón y deseo, que es lo que reclamamos, quizás aportando verbalmente lo que Hobbes provoca pero no afirma con letra. Insistimos, pues, en que la voluntad es, en última instancia, cuestión volitiva y no racional. Según el inglés la razón es el asistente que calcula y aconseja, entre deseos y aversiones, el último deseo y la última aversión: a eso llamamos voluntad. Tal resulta, nos parece, una idea y un elemento claves para entender la filosofía general del maestro de Malmesbury: su idea de la libertad, la voluntad y la naturaleza humanas; su idea, obviamente, de la moral y la política.

Ese vínculo entre razón y deseo que es la voluntad es notablemente distinto a la concepción tradicional, pues lo que la razón dicta es en realidad lo que la razón recomienda, indica a los deseos incompatibles que necesaria y constitutivamente pugnan en el hombre. No tiene el poso de aristotelismo, pensamos, que pudiera entreverse, sin embargo. Cuando Hobbes habla de inclinaciones naturales (el caso de la preservation como inclinación básica) no las entiende en el sentido fatalista-teleologista aristotélico, como lo inevitable, pues sabe que bien poco de inevitable tienen, o como lo perfecto, pues de ninguna esencia brotan, ningún despliegue interno las determina hasta su

¹³⁴ Valga aquí la expresión, pues el pasaje corresponde a las primeras líneas de la primera obra de Hobbes que haría notable mella en el ambiente político de su época: nada menos que a la «Epistle Dedicatory» de los Elements of Law.

¹³⁵ (Lev. XV, 41) «Los hombres han solido dar el nombre de leyes a esos dictados de la razón [las leyes de la razón], pero lo han hecho impropriamente. Porque los dictados de la razón sólo son conclusiones o teoremas que se refieren a todo aquello que conduce a la conservación y defensa de uno mismo».

¹³⁶ Aunque Hobbes utilice el sustantivo dictates, el sentido es distinto al que aquí queremos darle con el verbo dictar, claro.

¹³⁷ La cuestión la hemos tratado en el apartado anterior.

acabamiento: lo que determina la acción voluntaria es el deseo que la interacción entre el humano vivo y los afectos externos perfila. Pero no un deseo simple, desnudamente pasional, sino un deseo mucho más complejo en el que la razón interviene (no puede ser de otra forma, dada la constitución natural del hombre, dotado de razón y movido por las pasiones), aconsejando entre deseos a la unidad estrictamente individual de acción que es cada humano. Ese consejo es defectivo en último término, pues es imposible considerar todas las incidencias: pero así es el hombre, defectivo (defectividad que no lo es más que en tanto comparada con una delirante idealidad) y deseante. Lo que determina la acción voluntaria y libre no es una pasión desnuda, sino una pasión perfectamente acicalada por la razón en el proceso deliberativo entre lo posible, lo factible, y lo deseado: libera ese proceso un deseo final, una final aversión que, entonces sí (decisión mediante, como gatillo que media entre una u otro) desencadenan la acción. Así, la política (y se dice, claro, desde el prisma descriptivo que guiará una normatividad consciente), efectivamente, será la ley del deseo, como habíamos reclamado: pues es el hombre quien la construye voluntariamente guiado por ese last desire¹³⁸, investido del consejo racional, que es la voluntad. En oposición se colocan ideas bastante populares incluso hoy. En el mundo hobbesiano no hay cósmica prefijación material de bienes que la razón pueda rastrear y descubrir (no rastro de summum bonum en lontananza), según el modelo de la tradición aristotélica, ni reino de fines razonables que valga, independiente de lo volitivo, totalmente incondicionado¹³⁹. En Hobbes la inversión (incluso con respecto a los modelos posteriores, como es el caso kantiano) es radical: la razón es una razón calculante y consejera, que evalúa pasiones y querencias de las que parte toda consideración moral, todo ámbito del deber ser. Fenómenos volitivos éstos que sólo pueden entenderse ligados a semovientes animales humanos, no como fenómenos cósmicos en el sentido más mítico de la expresión. El asunto de la preservation, que es quizás el único contenido material general que le fija Hobbes al deseo¹⁴⁰, pensamos que en él hay que entenderlo de otra forma: la idea parece más bien apuntar a que, en general, salvo en casos muy límites y concretos, cualquier hombre que razone bien, esto es, que sea capaz de fijar su

¹³⁸ Last aversion, claro, no es más que la versión negativa de lo mismo, traducible pues a términos de deseo: no querer algo es querer no algo.

¹³⁹ La versión más depurada de la idea, puede que incluso insuperada aún hoy en su pureza, es la kantiana, que se sostiene sobre la noción de imperativo categórico, noción perfectamente ajena al pensamiento hobbesiano en el que, por constitución cósmica (digámoslo así), todo imperativo es hipotético. Cf. el conocido, original y casi perfecto diseño kantiano en 1999.

¹⁴⁰ Al menos con ese carácter de necesario: otros fines como la gloria, la obtención de riquezas, etc., parecen tener una condición inferior en rango, por así decir.

verdadera voluntad en la medida en que eso pueda hacerse, elegirá sobrevivir como last desire.

La causa profunda por la que esto es así es equivalente a la que determina el uso de la razón en la física (en Hobbes, aunque nominalmente y por razones de claridad teórica distingue a menudo el ámbito antropológico y el de la *physis*, vienen a ser el mismo campo): experiencia (*empeiria*) y razón establecen las sucesiones causales, el «*Trayne of Thoughts*» indagador de los medios que producen esos efectos naturales captados por el humano¹⁴¹. El sentido hobbesiano de *law of nature* (y el vástago plural, *laws of nature*) está íntimamente ligado a estos procesos, como se va adivinando y se acabará mostrando.

Visto lo visto, se hace necesario regresar a una cuestión capital: el particularísimo desgaje (engaje más bien, diríamos) que Hobbes maneja entre los ámbitos descriptivo y normativo, así en la moral como en el Derecho y la política.

Para nuestra sorpresa (pues el nivel, el volumen y la calidad de sus trabajos en torno a Hobbes es espectacular), Noel Malcolm, en «Hobbes and Spinoza»¹⁴², afina poco, nos parece, al explicar el decisivo salto que el pensador inglés ejecuta para transitar de un aspecto al otro¹⁴³, a propósito de las *laws of nature*. Pasa por alto lo que, en nuestra opinión, aporta Hobbes con tal trasiego: concluir y advertir que el deseo es la matriz de la norma, la simiente del deber ser, el fundamento del bien. Y eso sí supone una radical ruptura, giro, revolución con respecto al pensamiento anterior. El breve comentario de Malcolm (simplemente lo describe como la transición, casi imperceptible, del *is* al *ought*) nos lleva a pensar que no repara en el profundo sentido de la cuestión, ni en la clarividencia que exhibe Hobbes al hilo de este problema. Lo que sucede, nos parece, es que eso que Malcolm llama salto de Hobbes, no es otra cosa que asir la raíz del asunto¹⁴⁴: lo que Hobbes acomete es la exposición de la naturaleza del deseo (y la aversión, como contrapartida) y, sobre ello, de la naturaleza de bien y mal en relación (en el nivel de su radical constitución) sólo a aquélla. Todo lo remata con un caso concreto, bien conocido: la *self-preservation* como deseo matriz que determinará (a partir del cual podrán deducirse, pues) las *laws of nature*, esos consejos de que nos nutre la razón para

¹⁴¹ cf: Lev. III.

¹⁴² Compilado en 2002.

¹⁴³ Apenas se queda en llamar la atención sobre ello y de la habilidad que Hobbes muestra con la maniobra.

¹⁴⁴ Al margen de que, precisamente, lo más controvertido del relato hobbesiano sea precisamente su recurso a y su consideración de la *preservation*.

conseguir lo deseado¹⁴⁵: en último término, y dicho con crudeza, seguir con vida. Lo normativo nos viene por vía descriptiva, sí, pero sólo en tanto consejo condicionado, dependiente. Así, nos topamos con un deber ser de carácter totalmente distinto al deber ser tradicional: porque en él se enraíza, depende, ¡precisamente!, del deseo. En el destripe de deseo y deber que ejecuta Hobbes, y apuntada la implicada ligazón de éste con aquél, necesariamente tendrá que darse el salto normativo de que habla Malcolm, pues es lo que es el deseo, como proponíamos: la matriz de la norma, la simiente del deber. El deber ser viene a resultar poco más que el atuendo retórico –permítasenos la expresiva hipérbole– que se confecciona a partir de esa *last will* resultante de la deliberación racional entre apetitos y miedos divergentes, de uno consigo mismo, de uno con los demás. El hombre desea, y de ahí el bien; el hombre razona, delibera, y de ahí el deseo más afinado, el bien más preciso: el bien bueno, diríamos. El hombre pacta, conviene, y de ahí el bien común, el bien moral en toda su extensión, el bien como fin que facilita la co-vivencia, que la mejora, criterio último del artificio moral: ese complejísimo edificio fruto de la capacidad deseante y racional de quien lo construye: el humano. Quizás su más alto arte. De ese *facto volitivo* original, pues, nace la capacidad normativa: porque, precisamente, de lo volitivo hablamos. Tal vez la sorpresa de Malcolm ante el brinco hobbesiano no sería tal si hubiera advertido lo que nos parece advertir: puede saltar de lo descriptivo a lo normativo porque, ¡precisamente! (de nuevo), lo que está describiendo es la esencia de la normatividad: la esencia y el modo de operar de los humanísimos deseo y voluntad (factibles, aunque en el caso del ejemplo de Hobbes, efectual, más allá de factible) y la razón a ellos ligada.

Lo que pretendemos afirmar es que el bien, el deber ser, los elementos de la moral, la moral misma son compleja factura humana y dependen de un factor primario, sin el cual no los habría siquiera: la volición, el deseo. Podemos hablar de factor volitivo, de deseo, de anhelo o de voluntad como expresión depurada del fenómeno desiderativo; pero lo relevante es esclarecer el carácter de ese deseo. Es éste un apetecer, un anhelar (umbral y razón del definitivo decidir) que, si se quiere genuino, no puede, dados sus presupuestos, no considerar (racionalmente, claro: ¿cómo mejor puede considerarse?) el marco ineludible en que se despliega. Ese terreno, entre otros, pero principalmente, cuenta tres factores obvios y cruciales: la continuidad temporal del sujeto anhelante (el hecho, en fin, de que después seguirá anhelando y de que, típicamente, el anhelo

¹⁴⁵ El modo en que los mecanismos naturales dan en tal cosa es cuestión complejísima que tratamos por doquier, especialmente en relación al problema de la libertad.

presente puede determinar el futuro), las condiciones naturales y neurofisiológicas que lo facultan como deseante (que determinan y condicionan, que limitan lo verdaderamente deseable y lo conseguible) y el definitivo hecho moral de la convivencia entre querientes, iguales precisamente en esa condición de querientes (el factor que complica fatalmente el contenido material del deseo y del que, sin embargo, éste no puede zafarse para serlo con la propiedad que la crítica circunstancia exige).

En fin: que, como pensamos que viene siendo claro ya, no se trata de querer caprichosamente, ni de entregarse al primer afecto que nos conmueva, sino de ejercitar con razón ese cierto margen de libertad que la naturaleza nos otorga, de resolver con extremada *sindéresis*, de decretar con plausible elección¹⁴⁶, aun cuando turbados por la densa y compleja masa ígnea de las pasiones que, en primer término, nos mueven.

Así, la validez de las *laws of nature* hobbesianas le viene de que captura la esencia del humano y del entorno en el que vive, en lo que nos ocupa: esto es, del humano vivo, esto es, del humano en movimiento (moviente y semoviente), esto es, de los deseos y la razón, esto es, de la acción humana, esto es, de la co-acción humana, de la interacción de vivientes, esto es, de la moral, esto es de la interacción compleja, esto es, de esa particularísima sección de lo humano que es la política.

El esquema argumentativo hobbesiano, a este respecto, es perfectamente equiparable al de otros puntos; y lo allí dicho podría colocarse aquí también y afinar un poco más la idea que pretendemos mostrar: véase, por ejemplo, la cuestión del *covenant*.

La estructura del asunto, igualmente, es bien similar a lo que señalamos a propósito del artículo de Searle¹⁴⁷: puede derivarse (transitar, saltar), precisamente, porque se está tratando con la clave del tema. Puede transitarse del ser al deber ser porque el caso de la promesa captura con precisión el fundamento de ese trasiego. La promesa, en el trabajo de Searle, como ser, es la expresión perfecta del deber ser porque, precisamente, muestra la voluntad de que lo que se quiere, sea. La condición volitiva del deber ser (auténtico esqueleto del fenómeno) queda al descubierto, además.

En el fragor del problema, nos parece detectar alguna otra afirmación discutible por parte de Malcolm. Yerra, pensamos, cuando afirma la eternidad e inmutabilidad de las *laws of nature* hobbesianas (aunque quizás no haya que entenderlo literalmente, sino encajar lo que puede ser, sin embargo, brillante retórica). Quizás resulte estrafalaria

¹⁴⁶ Hacemos uso grato de las expresiones de Gracián, que con su elegante y preciso verbo dicen mejor lo que queremos decir. Cf. *El discreto*, XXI, 12.

¹⁴⁷ Nos referimos al artículo «How to Derive “Ought” from “Is”».

nuestra aseveración, pues el mismo Hobbes afirma exactamente eso: «The Lawes of Nature are Immutable and Eternall».¹⁴⁸ Pero en el universo hobbesiano, rigurosamente hablando¹⁴⁹, no son esas leyes eternas e inmutables, en el sentido habitual de la expresión (más el que tenía en la época). Su validez depende, en un sentido radical, de que, así las cosas en este mundo mutable e imperfecto, así las leyes. Y una garantía fundamental y fundante de que las cosas así sigan¹⁵⁰, no la tenemos. Más, si consideramos la asombrosa ductilidad del humano. Los axiomas sobre los que se erigen los teoremas en este ámbito, a pesar de todo, son sólo metodológicamente equivalentes, no ontológicamente equivalentes, a los axiomas geométricos que proporcionan el modelo fundamentador a Hobbes. Su equivalencia es paralela: acompaña siempre pero no toca nunca. No dudamos de que el propio Hobbes apuntaría tal cosa: el hombre es mortal, el número pi, no: por decirlo con elocuencia. Esa distinción, que a otros niveles sería impertinente, a la hora de fundamentar y de hablar de eternidades e inmutabilidades (que, obviamente, han de estar ligadas a esquemas incondicionados) es tremendamente expresiva.

El factor volitivo natural (terrenal, fisiológico diríamos hoy) y de matriz mecánica, pasa a ser clave en la moral (y la política, como se verá) hobbesiana, por encima de fatalismos teleológicos y designios teológicos. La idea fija a la self-preservation como deseo e inclinación seminal incontrovertible: el controvertido punto de partida (axioma en nuestro contexto) del despliegue argumentativo. Pero en todo este ambiente teórico nos hemos guardado una baza, bien popular, que según nos parece contribuirá a matizar lo dicho al respecto de pasiones, voluntades, bienes y males, al tiempo que, pensamos, desmentirá algunos malentendidos en relación a uno de los grandes tópicos de la exégesis hobbesiana: la pasión humana fundamental: el miedo. Que será, como no podía ser menos, basamento de la política, quizás el rasgo distintivo clave del género humano con

¹⁴⁸ Lev. XV, 38.

¹⁴⁹ Aunque a Hobbes la concreta cuestión no debía preocuparle demasiado, por ser algo que trascendía la aplicación práctica que siempre escolta su despliegue teórico, y porque, de hecho, a efectos prácticos, vale con tomarlas como tales y no afecta a su teoría moral y política que así se haga. Habría que esperar casi un siglo para que desde el norte de la propia isla se abordara el resto de la demolición.

¹⁵⁰ Como efectivamente Hume, siguiendo en buena parte la veta hobbesiana, observa con una contundencia tal que el propio Kant despertó de su apacible sueño dogmático, del que quizás no despertaría del todo en la sección práctica de su crítica, sin embargo.

respecto a los demás géneros animales, por delante del lenguaje, que es su condición de posibilidad en las ideas de Pettit, Searle o Pogson Smith¹⁵¹. Vamos, pues, con el miedo.

Hobbes and Fears: el miedo y la esperanza.

Una cita de Agapito Maestre nos alumbra con precisión sobre el sentido que queremos darle a esta cuestión clave del pensamiento hobbesiano, pues sintetiza además, la que pensamos era intención del pensador inglés al respecto del problema presente; pero la idea también atañe a toda su teoría política. El filósofo español, reflexionando sobre «la viabilidad de ciertas opciones [políticas] para la humanidad» habla de buscar «“mediaciones” que hagan posible convertir el pesimismo teórico en un optimismo práctico». ¹⁵² Ése es precisamente el camino, parece claro, que trató de recorrer Hobbes tres siglos y medio antes. La vigencia del recurso, qué duda cabe, sigue hoy vigente.

El propio título de este apartado hace una doble referencia (gráfica, fonética y conceptual) a un bien conocido tópico de los albores del pensamiento político moderno.

Por un lado, nos redirige a la conciencia un paquete teórico que ya Maquiavelo explícitamente sugirió en su *De Principatibus*. La línea, que fluyó por la vívida filosofía de Hobbes, fue anidada firmemente por Spinoza un siglo y medio después de que el acutissimus florentino aportara las primeras ramitas. La naturaleza humana se agita básicamente entre el miedo y la esperanza (ese prominente *metus et spes* en el latín de Spinoza), y lo mismo ocurre con los asuntos públicos: pues es precisamente la naturaleza humana *effettuale* el fundamento adecuado a partir del cual la verdad política ha de derivarse, de acuerdo con las ideas de estos tres grandes pensadores de la Modernidad. Por otro lado, Hobbes nació de la mano del miedo, según él mismo confesaba. Como es conocido, escribió en su autobiografía en verso: «Mother Dear / Did bring forth Twins at once, both Me, and Fear.» ¹⁵³

Ese miedo estaba terrenalmente incorporado por la amenaza de la Armada española acechando la costa inglesa. De entonces en adelante, el miedo fue la piedra base de su despliegue teórico sobre la naturaleza humana, a partir del cual trató de deducir su muy particular verdad moral y política. El papel crucial que el miedo juega en la doctrina

¹⁵¹ Como apuntan, respectivamente, en *Made with Words*, *Freedom and Neurobiology* y en el estudio introductorio a su edición del *Leviathan*.

¹⁵² 2011, 201.

¹⁵³ «Mi querida madre dio a luz gemelos: a mí y al miedo»

hobbesiana proporciona la base de la conformación teórica del Estado, ese gran Leviatán que nació en el Renacimiento y que permanece indomado y sin captura hoy. Si bien herido, permanece vivo en nuestro siglo XXI.

Así, nuestro propósito es apuntar al corazón de la propia cuestión: desarrollar una cuidadosa disección del papel que el miedo y la esperanza juegan en la política, guiados por la discusión de las exuberantes enseñanzas hobbesianas, que raramente son lo que parecen ser y siempre resultan lo que son: herramientas sorprendentemente útiles para asaltar los asuntos más controvertidos.

Supuestamente, Hobbes asentó la preeminencia del miedo sobre la esperanza. En línea aparentemente distinta, un siglo después Edmund Burke (por poner un ejemplo británico entre los muchos que sostuvieron ideas parecidas en todo Occidente, entonces y, sobre todo, en el siglo siguiente) afirmó que la ayuda mutua resultaba más decisiva y eficaz en pos de instituir artefactos sociales y políticos con los que los hombres pudieran ser capaces de desarrollar todos esos anhelos humanos que serían imposibles sin cohesión. Así, en este estrato primitivo de la discusión, parece cabal preguntarse: esa visión, digamos que más caritativa que la hobbesiana, ¿es más precisa como diagnóstico de la naturaleza humana y la realidad política? Es, efectivamente, más cohesiva la esperanza que el miedo, el apetito que la aversión, la promesa del bien que los aflicciones del mal? ¿Cuál es la herramienta más eficiente para abordar la acción pública y privada? ¿Es, de hecho, la visión hobbesiana tan pesimista?

Por decirlo, si cabe más claramente, en un claro plano descriptivo: ¿Qué resorte muestra más eficacia en orden a desencadenar long term desired action en el marco humano: la disuasiva amenaza del miedo o la persuasiva dulzura de la esperanza?

Más incluso: ¿podiera resultar que la cohesión conseguida por uno de los factores se revelará, a largo plazo, como un mal cálculo? ¿Podría el miedo abocarnos a una paranoia insufrible y paralizadora? ¿O la esperanza elevarnos hasta un candor suicida?

Maquiavelo estableció la así llamada ciencia política sobre la base de dos fuentes principales de conocimiento político: la experiencia de los asuntos presentes y la historia. Consideremos, pues, con el fin de ilustrar la discusión, algunos ejemplos históricos de grupos humanos firmemente unidos.

En el caso de la Alemania nazi, ¿resultó más cohesivo el miedo que la esperanza? ¿Qué podría decirse de la Revolución francesa o el Imperio napoleónico, qué sobre Atenas o Roma? La unidad de los Estados Unidos de América, ¿nació y creció del miedo o de la esperanza? La unidad de la Unión Soviética, ¿se debió a la esperanza o al miedo?

El escaparate histórico muestra (especialmente a lo largo del último siglo) la pasmosa capacidad del hombre para diseminar el terror y el crimen. ¿Qué nos enseña ese innegable facto? Con seguridad, una dominante desconfianza en la naturaleza humana surgirá espontáneamente, junto con una prevalente cautela para tratar de evitar horribles dolores.

Como consecuencia de ese turbio panorama, parece que confiar en la benevolencia de los humanos nos rinde a las melosas utopías (la forma perfecta de la esperanza política) que dan con sus huesos en abierta catástrofe: esas promesas nunca cumplidas que arrastran a la completa desesperanza y al miedo total.

Así, ¿abandonar la esperanza hace de nosotros seres devotos del miedo? Por otro lado, ¿conjurar el miedo nos franquea la senda de la esperanza? ¿O más bien miedo y esperanza son irreducibles: pues, después de todo, y dado un preciso trazo de la naturaleza humana, deberíamos concluir que se implican mutuamente?

Una vez alcanzado este punto llega el momento de introducir la principal categoría política, no sólo del pensamiento de Hobbes, no sólo de la primera política moderna, sino el cierto, real y principal elemento de las actuales organizaciones políticas occidentales.

Hobbes pintó la natural condición humana como condición de perpetuo peligro. Sin el Estado la vida entre criaturas humanas no consiste en otra cosa que en la amenaza continua, patente como latente, de muerte violenta. Sin ese gran artificio estatal la vida es «solitary, poore, nasty, brutish, and short»¹⁵⁴. Ese «corta», directamente relacionado con la muerte, no es más que el summum peligro, la suma amenaza: y el consecuente sumo miedo no es más que el modo en que el agente humano experimenta tal sumo peligro.

La muerte amenaza no sólo dentro de la esfera de los asuntos nacionales, sino también desde fuera de las fronteras. De hecho, las dos principales motivaciones de los trabajos filosófico-políticos de Hobbes parecen ser su reacción a la Guerra Civil inglesa y a la intervención política romana en los reinos cristianos. Ambas circunstancias amenazaban de facto la vida inglesa, que era su vida, pues él era, políticamente, antes que nada, un civis inglés. Y ambas amenazas lo eran en la ausencia de un Estado poderoso y firmemente asentado.

El ejemplo histórico más radical y terrible, y por tanto más elocuente, de amenaza interna y externa, del sumo peligro, por así decir, hoy lo conocemos bien. Aunque Hobbes, a pesar de su proverbial longevidad, no vivió lo suficiente para presenciarlo. El

¹⁵⁴ «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.» (Lev. XIII, 9)

infausto evento alcanzó su clímax en 1945 con el casi completo exterminio de un pueblo entero. De una raza cuya principal característica como nación fue, precisamente, la de ser una nación sin Estado, una publica sin res, por así decir, un pueblo sin organización ni interés políticos, como Arendt solía afirmar. Por decirlo expresivamente en los términos latinos que Hobbes gustaba de mencionar y usar, el judío como *civis* sin *civitas*. Así, esos ciudadanos sin Estado que los protegiera quedaron a merced de cualquier Estado, pues ningún Estado era suyo. No podían siquiera defenderse, pues adolecían de esa tan especial propiedad: el Estado propio. Sin duda, ésa fue la principal razón, no quizás del así llamado antisemitismo, pero con seguridad lo fue de ese viaje histórico que acabó trágicamente con el Holocausto: el casi completo exterminio de una raza sin Estado.

A buen seguro, de haber vivido Hobbes trescientos años más, no se habría sorprendido en absoluto al oír las noticias de la Shoah. Probablemente habría dicho algo así como: «Without the protection of a political Common-wealth life might be not solitary, but certainly nasty, brutish and short».

Por seguir con la discusión podríamos volvernos a un rico ensayo de Hume, que señala un problema político crucial:

"Political writers have established it as a maxim, that, in contriving any system of government, and fixing the several checks and controuls of the constitution, every man ought to be supposed a knave, and to have no other end, in all his actions, than private interest."¹⁵⁵

El pasaje nos recuerda inmediatamente dos ideas relevantes del siglo precedente: el *fool* de Hobbes y los apuntes espinosianos sobre el idealismo utópico que se afana por desarrollar diseños políticos para ese platónico *saeculum poëtarum aureum*, donde no serviría absolutamente para nada.

¿Es la que menta Hume una visión pesimista o precisa del asunto? La pregunta debería ser: En ausencia de conflicto, ¿por qué la política? ¿Para qué?

La política se hace necesaria cuando el mal parece acechar, y tal amenaza se antoja inevitable en el ámbito de los asuntos humanos: diferentes individuos dan en juzgar el bien de diversa manera, su bien en definitiva, pues cada uno es juez último de ese bien. En tanto esto es así, los individuos no consideran que haya razones para ceder al bien de otro, que es el mal propio, sin contrapeso. En entorno de convivencia humana el miedo no

¹⁵⁵ «Of the Independency of Parliament», en Hume, 1987. «Los escritores políticos han establecido como máxima que, al elaborar un sistema de gobierno y fijar los diversos contrapesos y cautelas de la constitución, debe suponerse que todo hombre es un bellaco, y no tiene otro fin en sus actos que el interés personal». (Traducción de César Armando Gómez en Ensayos políticos, Tecnos 2006).

es sino anticipación a los casos extremos de ese conflicto entre agentes. Por tanto, no parece tan necia ni pesimista, sino más bien abiertamente realista, esa teórica primacía del miedo como base de la política, pues el fenómeno del mal que acecha parece inevitable, en cuanto constituyente de la naturaleza de los asuntos humanos, por así decir. Pero neciamente pesimista sería permanecer en ese estrato de miedo perpetuo, agazapados en la oscura trinchera del terror que hoy conocemos bien por ventura del totalitarismo del XX.

Hobbes, como veremos, va más allá: el hombre está naturalmente dotado de un asombroso poder para construir artefactos morales y políticos, y la razón es la más importante facultad en esa empresa: «Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement»¹⁵⁶, con el objeto de obtener un adecuado marco en el que desarrollar la *felicity of life*, que consiste en «a continuall progresse of the desire (...) a perpetuall and restlesse desire of Power after power»¹⁵⁷, pues, como añadiría Hobbes en este fraseo, «such is the nature of men.»¹⁵⁸

Así, la conclusión del pensador inglés va como sigue: la naturaleza humana, junto con su bien propia razón, inclina a los humanos a la paz, pues neutraliza ese miedo primario que anticipa la amenazante muerte violenta, la primaria guerra ubicua, y abre la esperanza a la vida. Por tanto, podría afirmarse, sin forzar en absoluto los términos de la discusión, que la paz resulta ser el principal objetivo de la política, en la medida en que puede identificarse con esa protección contra la muerte violenta, que constituye el más alto anhelo racional de la naturaleza humana, por así decir.

En este punto, una distinción habitual puede resultarnos útil para asentar la discusión:

Entendamos la sociedad como una asociación cooperativa capaz de trascender las fronteras de la economía (la ley de la casa) privada, con el fin de construir y ganar el dominio público y colmar las necesidades y las aspiraciones humanas; y tomemos la política (el Estado) como una organización defensiva y constrictiva cuyo objetivo principal es la paz, esto es, la protección contra potenciales enemigos internos y externos.

Parece obvio que la esperanza, según esta distinción, estaría ligada a la sociedad, y el miedo a la política. La amenaza de conflicto detona la necesidad de instituciones políticas, y el deseo de libertad genera la sociedad. Aquélla es la condición de posibilidad de la

¹⁵⁶ Lev. XIII, 14. «La razón sugiere convenientes normas de paz, basándose en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo».

¹⁵⁷ Lev. XI, 1 y 2. «un continuo progreso del deseo» «un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder»

¹⁵⁸ Lev. XIII, 2. «tal es la naturaleza del hombre»

subsistencia de ésta, de una sociedad estable y duradera. Y hoy sabemos que la ausencia de tal distinción condenó implacablemente a grandes áreas de la tierra en el siglo pasado.

Ante el set de amenazas, nos topamos con el popular adagio: «La mejor defensa es un buen ataque». Así, consideremos el Estado como una institución básicamente defensiva, así concebida para amansar miedos en orden a engendrar un cuerpo social, una sociedad capaz de abrir tanto como sea posible las cancelas de los anhelos humanos; el Estado como un agente monstruosamente poderoso, capaz de prevenir o solventar el en apariencia inherente conflicto de la vida social.

Es el momento de asaltar lo que consideramos el elemento clave del argumento, que quizás proyecte algo de luz sobre nuestra discusión. Volvámonos al Leviathan.

«The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace»¹⁵⁹

En este pasaje encontramos un perfecto tratamiento de nuestro principal problema, en forma de una de esas bellas paradojas tan habituales en el pensamiento de Hobbes. En su opinión es precisamente el miedo a la muerte, junto con la esperanza, lo que nos trae la conveniente paz a que la razón nos empuja. La esperanza de obtener lo deseado por los hombres y el inerrante consejo de la (co)recta razón trabajan de la mano en pos de horizontes pacíficos: el deseo y la aversión, el bien y el mal, hopes and fears, pues, perfectamente combinados para edificar política. La presente idea parece desaprobar en parte la prejuiciada, descuidada e imprecisa tesis que apuntamos al principio de este apartado, que a menudo es sostenida por numerosos comentaristas y que goza de inmerecida popularidad.

Y aquí colocados, con el recuerdo de algunas cuestiones propuestas en el arranque, en torno al popular pesimismo de Hobbes y a la primacía en su doctrina del miedo con respecto a la esperanza, sería conveniente revisitar el decisivo y frecuentemente obviado capítulo XI del Leviathan:

«Desire of Ease, and sensuall Delight, disposeth men to obey a common Power: Because by such Desires, a man doth abandon the protection might be hoped for from his own Industry, and labour. Fear of Death, and Wounds,

¹⁵⁹ (Lev., XIII, 14) «Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas. Y la razón sugiere convenientes normas de paz». La negrita es nuestra.

disposeth to the same; and for the same reason... Desire of Knowledge, and Arts of Peace, enclineth men to obey a common Power: For such Desire, containeth a desire of leasure; and consequently protection from some other Power than their own.»¹⁶⁰

Una vez más, quizás inesperadamente, si se hace una lectura descuidada del Leviathan, de acuerdo con Hobbes, es la esperanza de colmar los deseos humanos lo que conduce al hombre a desear obedecer un poder común, el Estado. La esperanza, junto con el miedo, claro: pues, como sabemos, aunque los humanos viven sus vidas según les dicten sus fines particulares y la consecuente esperanza de satisfacerlos, «Nature hath made men so equall... [that] the weakest has strength enough to kill the strongest»¹⁶¹.

Hannah Arendt escribió en su *On Revolution* que la causa que ha determinado la propia existencia de la política ha sido la causa de la libertad contra la tiranía. Por supuesto, la noción de libertad de un mecanicista-materialista como lo fue Hobbes no puede ser más que extremadamente controvertida y compleja, y distinta a la que Arendt está manejando en su afirmación.¹⁶² Aun así, creemos que puede amalgamarse en cierto modo la idea de Arendt y la visión hobbesiana del asunto. Consideremos, con él, la política como la causa de la libertad de cada uno contra la tiranía del derecho natural de cada otro. Una vez fijada la equidad hobbesiana de derecho y libertad, tal causa no puede ser más que ésa que sólo la comunidad (el Estado y su soberano representativo) puede garantizar por medio de un pacto entre los ciudadanos que lo facultan y el soberano que los representa. Un acuerdo que vincula, obliga a ambas partes: finalmente, la visión de la política como garante del derecho a la vida de todos, en cuyo seno los humanos podrán desarrollar esa preciosa libertad.

Nos gustaría ahora recapitular nuestra tesis apoyándonos en una tarea que, como se ha reconocido ampliamente, no es empresa en absoluto fácil: descubrir en las palabras de Hobbes las motivaciones últimas de sus escritos. Sin duda, tratar de adivinar qué pasaba por la cabeza de Hobbes, trascendiendo el controvertido y contradictorio carácter de su

¹⁶⁰ (Lev. XI, 4) « El deseo de comodidad y placer sensual predispone a los hombres a obedecer al poder común; pues quien tiene esos deseos renuncia al tipo de protección que podría esperar de su propia industria y trabajo. El miedo a la muerte y a ser herido conlleva una predisposición semejante, y por la misma razón. (...) El deseo de conocimiento y de ejercitarse en las artes no militares inclina a los hombres a obedecer al poder común. Porque ese deseo va acompañado del deseo de disponer de tiempo, y, consecuentemente, de encontrar protección en otro poder que no sea el generado por uno mismo.»

¹⁶¹ (Lev. XIII, 1) «La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales ... [que] el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte»

¹⁶² En torno a la cuestión, que aparece a lo largo de todo este trabajo, nos hemos extendido especialmente en los capítulos «La libertad humana. El hombre y la tierra» de la sección *De homine*, y en los dos dedicados a la libertad política en la sección *De cive*.

letra, resulta un estimulante ejercicio de filosofía-ficción.

Tendemos a pensar que existen dos razones principales que articulan desde la sombra las intenciones del pensador inglés en relación a la aparente primacía del miedo sobre la esperanza. Un par de razones fundamentales, relacionadas entre sí de un modo rico e ilustrativo, como veremos. Y pensamos que ambas son perfectamente coherentes a un tiempo con el corpus hobbesiano y con algunos de los trazos más particulares de su carácter y biografía.

La primera tiene que ver con un argumento meramente lógico, por mor del método geométrico de Hobbes; la segunda es una razón de orden retórico, y su uso busca el uso que le es propio en su propio campo: ser causa de acciones efectivas en el ámbito de los asuntos humanos. No obstante, el argumento retórico tiene su propio peso, aparte su mero poder persuasivo: lo que expresa es la verdad, pues coincide con el argumento lógico. La retórica que busca y enuncia verdad debería ser la más persuasiva, pero no siempre es el caso, pues persuasión y verdad no convergen necesariamente.

El argumento lógico es tan simple como sigue: no hay vida, no hay nada. Ésa es la definitiva verdad con que el miedo nos ilustra. Si no hay vida, no hay naturaleza humana que valga, pues no estamos tratando con ideales humanos abstractos ni con seres inertes, sino con bien vivos humanos de carne y hueso. Así: si no hay vida, no hay ni desengaños ni logros; ni miedos, ni esperanzas. Tal vez nos muevan a pre-nostalgia las desilusiones, pero ciertamente deseamos cumplir los anhelos: que son los principales (por no decir los únicos) resortes de nuestras acciones voluntarias a plazo futuro. Así, si no somos capaces de conseguir un cierto grado de seguridad (esto es, abolir el peligro continuo de muerte), no podremos llevar a cabo el paquete de proyectos que típicamente conforma nuestras vidas. Por tanto, la seguridad es lógicamente (y físicamente) previa a cualquier tarea en la que pudiéramos involucrarnos. Garantizamos de antemano, tan eficazmente como podamos, la continuidad de la vida, pues es el necesario antecedente de ese consecuente (a saber, el cumplimiento de logros voluntarios), la condición de posibilidad para seguir hablando, por así decir. En nuestra opinión, la más radical y precisa definición de la naturaleza humana que Hobbes nos da es ésa más bien formal y descriptiva, entregada en el capítulo XI del Leviathan: así, en tanto en cuanto es una «generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death», parece perfectamente lógico que todas las luchas de la humanidad debieran buscar como objetivo primario la preservación de la vida, pues la muerte, por definición y facto físico, devasta cualquier poder humano. Hobbes trató de

sostener persuasivamente que la vida segura en el ámbito humano sólo puede proporcionarla un poder común, fijado por un mutuo acuerdo entre sus miembros: de nuevo esa bestia marina y bien terráquea, ese poder poderoso aunque mortal. Un artefacto convencional, esto es, acordado y confeccionado por el arte de los humanos juntos: «an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended»: «that great Leviathan called a Commonwealth, or State».¹⁶³ Por tanto, engendrar y obedecer un poder común, el Estado, entre otras cosas, resulta ser la condición de posibilidad para generar «Ease, and sensuall Delight» y el necesario tiempo libre para desarrollar «Knowledge, and Arts of Peace»: en fin, la esperanza de colmar los deseos humanos. El sub-argumento del tiempo libre parece ser bien coherente con el bios theoreticos ateniense que dio nacimiento a la filosofía, el más alto arte de los hombres:

«After the Athenians by the overthrow of the Persian Armies, had gotten the Dominion ... and were grown wealthy... had little else to employ themselves in, but either ... in telling and hearing news, or in discoursing of Philosophy publiquely to the youth of the City. Every Master took some place for that purpose. Plato in certain publique Walks called Academia... Aristotle in the Walk of the Temple of Pan, called Lycæum: others in the Stoa... From this it was, that the place where any of them taught, and disputed, was called Schola, which in their Tongue signifieth Leasure».¹⁶⁴

El argumento retórico, por su lado, corre esta más bien despiadada y algo maquiaveliana senda: ¿no es claro, consideraciones morales aparte, que para causar acción deseada es bastante más eficaz aterrorizar a la gente que alentarla con cuentos de hadas? ¿No es bien obvio que, cuando se buscan resultados concretos, mostrar peligro real es más eficiente que confiar en un comportamiento cívico espontáneo, producto de una benevolencia fraternal? Una oferta que no pueda rechazarse, por utilizar la felizmente sintética fórmula de El padrino. Hobbes sabía bien que la política es el arte de obligar o persuadir, la espada poderosa o la astuta retórica, sus herramientas. Y su

¹⁶³ Lev. Introduction

¹⁶⁴ (Lev. XLVI, 7) «Después que los atenienses hubieron derrotado a los ejércitos persas, adquirieron el dominio del mar y, con ello, de todas las islas y puertos marítimos del Archipiélago, así como de Asia y Europa. Y conforme fueron enriqueciéndose, no tenían ocupación ni en el propio país ni en el extranjero, y no se empleaban en otra cosa que no fuera (como dice San Lucas en Hechos XVII. 21) contar y oír noticias, o discursas públicamente con los jóvenes de la ciudad acerca de cuestiones de filosofía. Cada maestro eligió un lugar para ese propósito. Platón escogió unos paseos públicos llamados Academia, de un tal Academus. Aristóteles enseñaba en el paseo del templo de Pan, llamado Lyceum; otros en la Stoa o pórtico en el que se descargaban las mercancías; otros, en otros lugares. (...) De aquí vino el que el lugar donde algunos de esos enseñaba y disputaba [sic.] fuese llamado schola, que en su lengua significa ocio.»

visión de la condition of nature corre esa ruta. Pero, dejando a un lado la espada, un razonamiento perfecto podría resultar el mejor recurso para ese particular objetivo de persuadir y obligar. Junta ambas líneas del argumento: atemoriza mediante la más eficiente retórica, pues más bien obliga que persuade, como el miedo a Dios obliga a obedecer sus Mandamientos, si nos vale el símil aplicado al caso. No obstante, al mismo tiempo persuade y activa ese sedativo efecto de la persuasión. Así, en este estrato, el aspecto descriptivo y normativo, la explicación y la justificación parecen converger en esa muy especial encrucijada de la recta razón. Por tanto, resultaría controvertido tratar de distinguirlas una vez hemos ganado la conversión entre naturaleza humana igual y razón infalible. Aquí tenemos las dos piedras angulares de la moral y la política hobbesianas apuntando al eje de los empeños humanos: la self-preservation, esto es, la preservación de la vida de cada cual.

La habilidad de Hobbes está más allá de toda duda. Su proyecto intelectual incluía la perspectiva de que su obra fuera estudiada en las universidades y, con ello, se hiciera propio y real uso de su poder de persuasión. Por esa vía, a un tiempo, liga el primer argumento con el segundo: una sólida base geométrica da en verdadera ciencia (episteme), en verdadera filosofía. El conocimiento verdadero habría de generar persuasión. Los hombres doctos no pueden no reconocer la verdad si se les muestra. Los estudiantes deberían recibir la doctrina de Hobbes en las universidades y con ello, a la vez, convertirse en hombres doctos que no pueden sino reconocer su verdad. Los hombres doctos actúan como consejeros del soberano (sea éste uno, pocos o muchos), quien asumirá el miedo a la muerte violenta como la fuente primaria de la política, y actuará consecuentemente, esto es, asegurando, en primer lugar, la vida de sus súbditos para regalarles la esperanza de una vida adecuadamente vivible.

No obstante, claro, la cuestión no es tan transparente como el juego de filosofía-ficción la pinta. La universalidad y atemporalidad de una tal doctrina lógicamente fundada debería trascender los eventos históricos particulares y bien temporales. Y, sin duda, la situación política en tiempos de Hobbes tuvo mucho que ver en la conformación de su doctrina. Pero echemos un ojo a algunos ejemplos de la historia posteriores al filósofo de Malmesbury: la Revolución francesa y la bolchevique, ambas, guerras civiles también. Guerras civiles y revoluciones erigidas más sobre dulces promesas que sobre terribles terrores, aunque una buena porción de amenazas y acechos las adornaron. Piénsese en las esperanzas esparcidas con las promesas de libertad, igualdad, fraternidad y la abolición de todo tipo de constricciones políticas y de clase. Sin embargo, el propio miedo

prospectivo de esas guerras da lugar a la doctrina hobbesiana. Así, él es, en cierto modo, una víctima de su propio argumento, o más bien su primer hijo legítimo: lo cual quizás exhibe, al cabo, su plausibilidad

Como coda, y por mor de una defensa firme y contemporánea del pensamiento de Hobbes, podríamos añadir un elemento científico que habría asombrado al propio pensador inglés. O quizás no. A la epinefrina (adrenalina) se la sabe hoy el olor del miedo, pues la secreción de tal sustancia es la reacción natural del cuerpo humano a la experiencia del miedo. La epinefrina, en cierto modo, funciona como manantial de la esperanza: pues produce una suerte de confort que le proporciona al agente humano un reforzante ánimo contra la amenaza experimentada. ¿No podría hallarse aquí, en su faz física y neurológica, esa apertura de la cancela de la esperanza que mencionábamos antes? ¿No podría el Estado ser identificado, por así decir, con el resultado de ese contrarrestante ánimo, inducido por el efecto del miedo y su resultante epinefrinada esperanza? Ese complejo vínculo entre la esperanza y el miedo que tratamos de presentar como el propiamente hobbesiano parece reforzado por esta curiosa anécdota que tal vez no es tan trivial como pudiera parecer.

En cualquier caso, concluyamos lo que concluyamos a partir de las controvertidas ideas hobbesianas sobre el miedo a la muerte, la esperanza y el natural anhelo de self-preservation, lo que definitivamente no podemos negar, y permítasenos la broma, es que el inglés obtuvo un completo éxito en ese preciso propósito: noventa y nueve años de existencia, en su tiempo, contaban como tres vidas. No vayamos más lejos: pero innegablemente, Hobbes fue una rara avis.

Nos gustaría cerrar el capítulo con un principio. Hemos mencionado a Hannah Arendt varias veces. Y cuando recordamos su obra un nuevo elemento nos viene a las mientes. Un tercer elemento, localizado a horcajadas sobre las esperanzas y los miedos, y que lidia con ellos de un modo muy especial: el amor, un bello y revelador lazo entre el miedo y la esperanza que encaja perfectamente con nuestra visión hobbesiana de la naturaleza humana. Arendt escribió en su *Love and Saint Augustine*:

«This fearlessness is what love seeks. Love as craving (appetitus) is determined by its goal, and this goal is freedom from fear (metu carere).»¹⁶⁵

Esa fearlessness, ese estado de no miedo, ese estar libre del miedo que toma cuerpo en el amor podría ser la más perfecta de las esperanzas humanas o el más inalcanzable fin.

¹⁶⁵ Arendt 1996, 11, 12.

De hecho, parece un buen punto de partida para un posterior desarrollo de las cuestiones que hemos discutido en este capítulo.

Egoísmo, moral y política. El egoísmo como ordo amoris particular. La forma formal del bien.

Se acepta ampliamente que Hobbes es quizás el principal adalid del egoísmo moral y político. Aquí trataremos de discutir la plausibilidad de tal consideración y, finalmente, propondremos una visión del asunto que parte de las enseñanzas hobbesianas y se desarrolla en nuestra postura particular. En la empresa nos apoyaremos en el que nos parece el tratamiento especializado más interesante del problema, la ya clásica obra del prematuramente desaparecido Kavka, *Hobbesian moral and political theory*, y especialmente los capítulos dedicados al tema del egoísmo.

Arrancaremos discutiendo dos principales cuestiones:

La primera pregunta la formula el propio Kavka en perfecta síntesis: «Was Hobbes an egoist?», y su subsecuente, ¿qué preguntamos cuando preguntamos tal cosa?

La segunda: ¿Qué resulta, a partir de esta última, verdaderamente relevante para los propósitos morales y políticos? Así, de nuevo: ¿fue Hobbes un egoísta?

Una suerte de riguroso, preciso y quizás arriesgado ejercicio de filosofía ficción, de nuevo, parece ser el mejor modo de vérnoslas con las seculares controversias que envuelven las posiciones de Hobbes en materia moral y política: la tarea a la que nos aplicamos, lo que vamos a tratar de afrontar, pues, como hicimos tímidamente en el capítulo anterior, consiste en el audaz afán de capturar el espíritu hobbesiano, por así decir: sus fundamentales razones y propósitos. Sabemos que es un objetivo delicado; pero obviamente, esta estimulante tentativa se desarrolla a partir de sus propias palabras y de la familiaridad que vamos adquiriendo con sus circunstancias filosóficas y particulares. En cualquier caso nuestro objeto es hacer que este relato ficción resulte plausible para quienquiera que esté involucrado en los esfuerzos filosóficos de Hobbes.

Pensamos que el tratamiento clásico en términos de self-interest objetivo (esa versión estrecha del interés individual que apunta Kavka) y su versión más afinada, deja de lado

algunas cuestiones que afectan a la misma raíz del problema¹⁶⁶. Más allá, perseguir el problema en esos términos nos parece una tarea laberíntica que no lleva a salida ninguna.

Encontramos la clave de la disputa en el propio Hobbes. Más precisamente en un pasaje del *Leviathan* que cita Kavka en el corazón de su tratamiento del asunto:

«Of all voluntary acts, the object is to every man his own good»¹⁶⁷. Y es el mismo significado de ese «voluntarios» y ese «bien» lo que nos lleva, a un tiempo, al desacuerdo con el estudio de Kavka y a nuestra conclusión.

El sentido adecuado del egoísmo hobbesiano ha de ser considerado en relación con el particular, constitucionalmente egoísta¹⁶⁸, por así decir, *ordo amoris* de cada cual: que es el modo en que debe entenderse ese self-interest. Ése es el sentido de nuestra idea, que redondearemos más adelante, una vez expuesta con más precisión, con una bella cita de La Rochefoucauld que reinterpretemos según nuestros propósitos para adaptarla al que, sospechamos, es el modo en que Hobbes lo entendió. El rasgo relevante del fenómeno (el *ordo amoris* propio) reside en su naturaleza egoística y su, a un tiempo, altruista y egoísta faz. Lo que verdaderamente es relevante en el ámbito moral y político es que las jerarquías axiológicas (por razones de orden fisiológico) pertenecen exclusivamente a cada uno de los agentes todos (su condición de ser compartidos o no con otros agentes resulta irrelevante en este punto). Y, a partir de ellas, el agente actúa (cuando voluntariamente)¹⁶⁹.

Hay que mencionar ya abiertamente lo que se ha insinuado. Algo que, cuando se discute el egoísmo, aunque obvio, a menudo se obvia, y que resulta capital. La quizás más bella paradoja de la naturaleza de ése que es animal moral: su estar naturalmente dotado para desarrollar (y, de hecho, tenemos ejemplos habituales de ese desarrollo factual) unos extrañamente egoístas deseos: esos que toman como bien propio el bien de otros. De hecho, aquellos miembros de esta asombrosa especie que son incapaces de

¹⁶⁶ Burdamente hablando, en definitiva, el egoísta que no ve más allá de la punta de sus zapatos.

¹⁶⁷ (Lev. XV, 16) «el objetivo de todos los actos voluntarios no es otro que el de procurar el propio bien». La idea que nos interesa, la que marca la diferencia, claro, es la de el propio bien de cada cual.

¹⁶⁸ Y, por tanto, irrebasable.

¹⁶⁹ Claro es que en nuestras intentontas de tratar con los problemas morales (una descripción ajustada de la naturaleza humana, por ejemplo) lo que consideramos no es, rigurosamente, a cada criatura humana, sino, de modo específico, por mor de la potencia teórica, a adultos en perfecta posesión de sus así llamadas facultades mentales.

ello (piénsese, como hipérbole de la clase, en los serial killers), son considerados como defectivos: esto es, insanos.

Consideraremos la relación entre bien y juicio del individuo agente, en el nivel radical, y sus consecuencias para el problema del egoísmo, pues resultan cruciales para abordar el problema desde una perspectiva bien distinta a la tradicional, que es la que abre Hobbes. Lo que hace el agente voluntariamente, tras deliberación por tanto, es lo que juzga como su bien (y ese juicio es necesariamente privado, egoísta, si se quiere, pues es cosa del inland empire, del ego de cada cual, aun en los casos en que medien lavados de cerebro u ofertas de difícil rechazo). Lo que ese bien singular sea¹⁷⁰, será otra cuestión, si cabe más peliaguda: pues ya no es que el cálculo sea imposible por la torpeza del calculante concreto, sino que lo es constitutivamente, pues depende de parámetros incalculables, de querencias en entidades de incalculable querencia. No obstante, y por supuesto, en último término, queda como la base del bien esa querencia incalculable. Pues no hay otra instancia principal. Ni vale, claro, un remedo en forma de determinación estadística de anhelos, de ese ordo amoris que, por definición, es particular, coincida tanto como quiera, que nunca coincide exactamente, claro, entre unos y otros querientes. Ni siquiera en lo básico, en lo referente a la inclinación natural básica, la preservation, a la vida, sin la cual no hay querencia que valga, el hombre es homogéneo, uniforme: pues el juego de riesgos de su propia vida que el humano pone en juego durante su trayectoria vital básica es distinto en unos y otros.

Lo verdaderamente natural, por lo que sabemos, es que el hombre conforme su ordo amoris en función de multifacéticos elementos, entre ellos y especialmente, lo que podríamos llamar moral pública o política, en donde se juega con el interés de otros humanos. Pensar un hombre cuyo ordo amoris esté constituido sólo por lo que en estas discusiones se entiende habitualmente como crudo self-interest es una idealización absurda (o un juego intelectual, un thought experiment, que puede servir como argumento en algún estrato de la discusión –como de hecho sucede con la condition of nature hobbesiana–, pero poco más), si ese hombre vive en sociedad (como sucede con todo hombre¹⁷¹, incluso con el más arisco): pues su interés, necesariamente, envuelve

¹⁷⁰ Hay que considerar que, por un lado, el agente es defectivo en el cálculo de semejante juicio y que, por otro, es virtualmente imposible esa computación y, con ello, constitutivamente imposible, pues quien ha de zanjar el asunto es quien no puede zanjarlo, el hombre –obviamente sí en casos simples, no como regla general–.

¹⁷¹ A efectos de lo que aquí tratamos, así puede considerarse.

intereses comunes, incluso en anacoretismos del tipo que sea. ¿No irá a visitar el aislado a un doctor, si le es posible, en caso de necesidad? De no ser así, más que hombre sería mono, o loco.

Para encontrar una visión adecuada de la naturaleza humana, en lo que al egoísmo que pretendemos manejar aquí respecta, no necesitamos ir más allá del capítulo XI del *Leviathan*. Esa aparentemente intrascendente parte de la obra de Hobbes, en nuestra opinión, nos provee de lo que necesitamos para fijar una fiable y respetuosa interpretación de cómo debe leerse el proverbial egoísmo hobbesiano, sobre la base de un preciso entendimiento de esa tremenda cuestión: qué pueda ser y cómo la naturaleza humana.

Avanzamos que, en nuestra opinión, en el capítulo debe leerse que no hay tal human nature, en el sentido de cohesión material de fines perseguidos entre los distintos agentes; sí, en el que defendemos: es rasgo de la naturaleza humana proveerse de los objetos apetecidos por cada cual, y de los poderes que permiten tal cosa en el futuro, esto es, en el transcurso vital. A esa luz habrá de manejarse el egoísmo. Obviamente, tal inclinación incluirá de facto, como se ve en el texto hobbesiano, incluso la intención de hacer cosas que plazcan a los demás: sea por ganar alabanzas o parabienes a cambio, sea por el placer que tal produce, sea por lo que fuere. Hasta en ese nivel de radicalidad cabe el egoísmo de matriz hobbesiana: que lo relevante es que a quien gusta hacer lo que los demás gusten es a uno, por así decir.

Como anunciábamos, y por apuntalar más si cabe la idea, nos encontramos en un trabajo de Elster¹⁷² con una brillante cita de La Rochefoucauld (por cierto, contemporáneo de Hobbes el moralista francés), que captura perfectamente, si leída como proponemos¹⁷³, cómo pensamos que ha de entenderse la posición con respecto al egoísmo humano que tratamos de sostener: ese ordo amoris particular que incluye lo que uno tenga a bien, incluso sea eso el bien de otro. Lo fundamental, como puede adivinarse, es ese «uno». La frase no puede ser más acertada en su contundente síntesis: «L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé»¹⁷⁴. Basta una ligera variación para que se observe mejor nuestra interesada

¹⁷² Elster 1999, 343.

¹⁷³ Que la intención de La Rochefoucauld fuera otra no interfiere en nuestras intenciones: reescribimos su sentido porque el fraseo nos da pie a ello.

¹⁷⁴ (Maxime 39). La traducción que da Elster: «Self-interest speaks all manner of tongues and plays all manner of parts, even that of disinterestedness».

lectura: «El interés se compone de todo tipo de aspectos, incluso el del desinterés». Si entendemos el interés como self-interest en sentido habitual y el desinterés como su ausencia, el sentido es claro.

Pero la clave, una vez más y en último término, no es determinar si el comportamiento humano es egoísta en el sentido simple o no¹⁷⁵, sino en qué medida ese comportamiento es nocivo para la vida común, que es lo que nos ocupa en moral y política: lo demás resultaría, si se quiere, psicología de salón o antropología académica, pero poco más. De las diversas diversities of manners que nos muestra Hobbes como efectos de la human nature, unas claramente son nocivas para la convivencia, otras no; unas, nocivas para el Estado, otras no: que viene a ser cosa íntimamente relacionada, pero distinta. Una cosa es ser nocivo para la convivencia, otra, serlo para el Estado: que vendría a ser la solución para acabar con las nocividades en la convivencia. Aparece, claro, también en este estrato y por la razón sugerida, una justificación del Estado en tanto vehículo del deseo. Un marco delimitado, en forma de garantía de paz, pero abierto en el que cada cual haga lo que desee. En lo que se refiere a ese marco delimitado pero abierto, vehículo de deseo, escribe Hobbes:

«there is no Common-wealth in the world, wherein there be Rules enough set down, for the regulating of all the actions, and words of men, (as being a thing impossible)». Así, los hombres podrán (en función de sus deseos, como corona Hobbes el párrafo) «buy, and sell, and otherwise contract with one another; to choose their own abroad, their own diet, their own trade of life, and institute their children as they themselves think fit; & the like.»¹⁷⁶

Y en un pasaje ya visto a otros efectos, presenta, como quien no quiere la cosa, una persuasiva justificación del Estado:

«Desire of Ease, and sensuall Delight, disposeth men to obey a common Power: Because by such Desires, a man doth abandon the protection might be hoped for from his own Industry, and labour. Fear of Death, and Wounds, disposeth to the same; and for the same reason... Desire of Knowledge, and Arts

¹⁷⁵ Desde luego, lo es en el sentido que apuntamos, y no es éste un sentido que envuelve tautología. O, si se quiere, sí, pero en tanto es definición: en un sentido radical y relevante, por lo que atañe a la naturaleza humana, todo lo que se quiere, es querido por cada agente singular, individual: en ese sentido amplio y nada baladí, para los efectos que nos interesan, reposa el querer en el ego.

¹⁷⁶ (Lev. XXI, 6) «no hay en el mundo ningún Estado en el que se haya establecido un número de reglas que sea suficiente para regular todas las acciones y palabras de los hombres, pues ello es imposible»/«comprar y vender, y la de establecer acuerdos mutuos; la de escoger el propio lugar de residencia, la comida, el oficio, y la de educar a los hijos según el propio criterio»

of Peace, enclineth men to obey a common Power: For such Desire, containeth a desire of leasure; and consequently protection from some other Power than their own.»¹⁷⁷

Esa preeminencia del deseo, de la voluntad al cabo (como resorte de acción primario y libre del humano, tenga el objeto material que tenga), acaba dando en una moral hobbesiana en la que nada se impone desde fuera, desde arriba, por mejor decir. Sin perjuicio, claro, de que, en perfecta armonía con esa noción, todo quede enmarcado en el cosmos inmanente hobbesiano, mecánico, material y pasional. La radical idea de que el deber ser, y con él los fundamentos de lo moral, manan de fuente interna (a saber, el individuo humano, el agente humano) es quizás la más revolucionaria idea del humanismo renacentista: idea que cobrará especial formulación radical con Hume y que, a su muy especial modo, retomará Nietzsche. El bien y el mal, consecuentemente, dependerán en primer término de instancias desiderativas¹⁷⁸. Y el histórico ought-is problem, que sigue coleando hoy tras el planteamiento humeano, encuentra ahí sus primeros asomos. La clave, sin embargo, apuntará a la razón, y por partida doble. Es ella la que ha de realizar una descripción ajustada del pertinente proceso de edificación del deber ser: la misma razón y el deseo del humano serán su radical fuente: ni la ignota ley de Dios, ni ley de la naturaleza en el sentido iusnaturalista que piensa que el determinado ser de las cosas determina inmediatamente su deber ser.

La curiosa y especial ecuación hobbesiana entre razón y law of nature rompe con la vieja identidad de ley divina y ley natural¹⁷⁹, y abre un nuevo camino, quizás resbaladizo, pero fértil en todo caso.

Visto lo ya visto, nos volvemos al esfuerzo kavkiano¹⁸⁰ por discutir el carácter del egoísmo en Hobbes. En nuestra opinión, y por lo que vamos viendo, el problema del tal

¹⁷⁷ (Lev. XI, 4) « El deseo de comodidad y placer sensual predispone a los hombres a obedecer al poder común; pues quien tiene esos deseos renuncia al tipo de protección que podría esperar de su propia industria y trabajo. El miedo a la muerte y a ser herido conlleva una predisposición semejante, y por la misma razón. (...) El deseo de conocimiento y de ejercitarse en las artes no militares inclina a los hombres a obedecer al poder común. Porque ese deseo va acompañado del deseo de disponer de tiempo, y, consecuentemente, de encontrar protección en otro poder que no sea el generado por uno mismo.»

¹⁷⁸ La idea, cuyos efectos aparecen con frecuencia en este trabajo, la hemos expuesto más detalladamente en el apartado «Ley de naturaleza y razón. Pasión y querencia. La naturaleza humana como entidad innata de deseo y aversión.»

¹⁷⁹ Hemos hecho referencia a la identidad hobbesiana entre ambas; pero, como decimos, el sentido de las dos en el contexto hobbesiano es radicalmente distinto. En varios aspectos, pero sobre todo, y es lo que ahora nos interesa, en que para la tradición eran la fuente de lo debido. Aquí, en último término, serán consejos de la razón para conseguir lo deseado.

¹⁸⁰ Sin duda kavkiano, nos parece: permítasenos la broma, pero la ocasión no puede ser más adecuada.

egoísmo hobbesiano no está en caracterizarlo, no es determinar si es psicológico, maximazing, narrow o cualquiera de las formas que Kavka discute: en fin, la idea de si el agente actúa según su interés (cosa obvia, en la visión que adoptamos), atendiendo a una concepción del self-interest tan estrecha que nada puede concluirse¹⁸¹. Para no perdernos en estadísticas superfluas para el nivel radical en que pretendemos movernos ahora, el interés del agente individual habrá que evaluarlo en términos de formal ordo amoris particular, y apoyarlo en una idea de primera persona en sentido amplio (singular y plural). En lo que al egoísmo se refiere, creo que lo verdaderamente relevante, y pienso que la idea de Hobbes va más o menos por ahí, es el tratamiento del bien y el mal como fundados por el sujeto, y en función de sus estrictamente particulares deseos y aversiones¹⁸². Subsiguientemente, y coherentemente, habrá que edificar Derecho, moral y política atendiendo a ello.

Una cita del *Morals by Agreement* de Gauthier sintetiza con bastante fidelidad y en términos bien familiares lo que tratamos de sostener: «Hobbes links subjectivism with relativism—the view that value is dependent on appetite or preference with the view that value is relative to each individual».¹⁸³ Obviamente, lo que permite hacer esta distinción, cosa que no comenta Gauthier porque tal vez la da por excesivamente obvia, es la evidencia de que el criterio apetito puede ser y es distinto en distintos sujetos.

Un factor que de puro marginado no topamos con él, y que nos parece clave es el de jugar con la idea matriz de primera persona y sus despliegues en plural: sea en forma de familia, de círculos de amistad, de entornos políticos primarios, de nación, de raza, de humanidad y hasta de de equipo de fútbol¹⁸⁴. No pueden entenderse limpiamente los problemas del egoísmo, si no se atiende esa modesta sutileza: el nosotros no es tan yo como yo, pero...

En última instancia, lo que mueve a la acción voluntaria es el compuesto, vivo y flexible y muy humano ordo amoris (de lo posible, si se ejerce bien) individual, y ahí es donde hay que radicar el elemento «ego»¹⁸⁵: el rango de deseos lo es como absolutamente particular

¹⁸¹ Al margen de que, como ya hemos sugerido, el trabajo parece más propio de un psicólogo o un antropólogo que de un filósofo moral.

¹⁸² Como es evidente, habrá que tratar de afinar esa idea en el marco especialísimo de la acción humana: y tal tratamos de hacer, progresivamente, en este trabajo.

¹⁸³ Gauthier 1986, (51)

¹⁸⁴ Este último, en apariencia grotesco, de facto, como podemos observar a poco que reparemos en ello, tiene a menudo más relevancia como nosotros que cualquiera de los anteriores.

¹⁸⁵ Que en los compuestos humanos será «nosotros».

de cada cual¹⁸⁶; y quien actúa es el sujeto, también: es en esa doble convergencia donde hay que indagar, porque es más radical que todo lo demás, y más precisa. El agente concreto, por ejemplo, puede perfectamente considerar que lo bueno es ayudar a los demás, pero lo considera en su condición de agente individuo: eso es lo relevante, en lo que al egoísmo se refiere: esa constitución del ordo amoris estrictamente individual. Nuestra idea, pensamos, no es tautológica¹⁸⁷. Y, si lo fuera, sería también irrelevante a este nivel, por razones de descriptividad: si resulta tautológica porque así son las cosas, qué otra cosa nos cabe que señalarlo?

Así, y a cierto nivel, el nivel básico, sí es tautológica y, además, así debe serlo: ¡porque es una definición!: una convención para poder usar el lenguaje entre agentes, para poder usar el lenguaje, pues. Tautológico e indecible (su contenido objetivo, su materia, el valor de la relación en todos sus individuales argumentos) es en términos absolutos lo que esa tautología describe: el fundamento del bien. En nuestro contexto la identificación y uso indistinto entre el bien definido (de orden formal) y el bien estadístico (de orden material) es equívoco común. Si no definimos el bien, difícil resultará no podemos hablar de él, discutirlo. Moore afirmó la condición de indefinible del bien. Pero lo que es, es cualitativamente, materialmente, objetivamente indeterminable, por así decir, que es cosa bien distinta. Lo que resulta indecible, no es qué sea el bien como fenómeno, sino fijar su contenido material, objetivo en términos absolutos. Y eso es así, pensamos inspirados por Hobbes, precisamente, por la naturaleza, por el ser de ese fenómeno que está en la base cuando hablamos de bien o bueno.

Según Arendt, buena conocedora del mundo grecolatino, en la Grecia clásica lo bueno no tenía sentido sin el «para». Se entiende que en tanto sentido habitual en la lengua griega, pues los juegos platónicos desencajan ese «para» e inventan, vía tropos y juegos conceptuales y abstractivos tremendos, el «bien en sí» (el bien absoluto que no necesita de para ninguno), que no es más que una derivación, una abstracción de lo que, radicalmente, es el bien o lo bueno. Ese bien que rige esa preposición alumbra bastante, creemos, el eterno problema del bien. La definición aristotélica, «el bien es aquello hacia

¹⁸⁶ Se compartan rasgos con otros o no: y ahí entraríamos en la cuestión de la co-agencia, si se quiere, y con ella, toparíamos con la primera persona del plural, que lo es del plural, pero primera. Donde no hay ni una cosa ni otra, donde no hay primeras personas, no hay interés: ¿a alguien le importa lo que le es completamente ajeno? No, por definición, si se quiere: al querer algo, al importarnos algo lo hacemos nuestro en ese mismo acto de querer.

¹⁸⁷ Y sí lo es, como afirmamos a continuación, pero en un sentido que no le quita relevancia: falta de relevancia que es lo que normalmente solemos querer destacar cuando hablamos en estos contextos de tautologías.

lo que todas las cosas tienden»¹⁸⁸, puede ser leída como tautológica, y en tanto tal, es acertada. Siempre que se la aíse de una intelección compleja (y necesaria para entender algo al respecto mínimamente plausible hoy) del fenómeno, y de una concepción cosmológica en cuyo marco tiene sentido como acertada o no: hay un orden en el cosmos, que se mantiene en tanto que orden porque lo que se sale del orden tiende a resituarse según ese orden supremo. Así, el humano, como cualquier otra instancia de ese cosmos, tiende a ese orden, que es el que define el bien en última instancia: bien está, bueno es lo que se ajusta a ese orden propio del cosmos aristotélico. En ese sentido cabe entender la definición del macedonio.

Pero que el bien sea aquello a lo que el hombre tiende por naturaleza es una definición perfecta, entendida en su vertiente tautológica. Toda su condición de defectiva vendrá por soslayar detalles claves relativos a los complejísimos aspectos que envuelven el problema de lo querido y el entorno cosmológico en el que se piensa cuando se trata la expresión.

Pero sí acierta en lo básico: el hombre, si vivo, quiere necesariamente, pues como imperfecto y viviente, actúa. Quiere y elige. El bien, de raíz, está ligado a eso: a lo que quiere y a lo que elige. El problema del bien está ligado a una cuestión ulterior a esa radical: determinar –por parte del agente, que es a quien debe el bien su existencia y de quien depende su determinación– el contenido objetivo de lo querido. Es ésta, como sabemos, una más que problemática cuestión: cuando interviene un solo agente, lo es; cuando entran en juego varios, se complica la cosa más, si cabe: que llevemos siglos discutiendo sobre moral y política es en parte no más que el efecto de tales condiciones y causas. Y resulta problemático por causa de la naturaleza de los elementos que entran en juego: una entidad viva, racional y volitiva, dotada de tremendas pericias para variadísimas acciones.

Buena parte de las seculares discusiones morales, que siguen siendo las mismas y en términos casi similares, parecen venir en parte de un equívoco básico que consiste en usar indistintamente la, digámoslo así, versión tautológica del bien y la versión estadística: confundir qué es el bien con las disputas en torno al contenido objetivo (la incorporación de lo que debería ser) de esa relación básica entre el agente y su deseo. Sin volición no hay bien: nada es bueno o malo, si no tiene una condición detrás, y, en último término, el deseo de una entidad agente.

¹⁸⁸ 1988, 129 [1094a,2]

A menudo, en las discusiones típicas en torno a esto, se está pensando en un humano tal como lo describe Hobbes en su *Condition of nature*. En un humano como el occidental del XXI, la cosa es mucho más compleja. Como es conocido, el mismo Hobbes ya sabe (lo indica abiertamente) que algunos de los rasgos que él apropia al estado de naturaleza, se pueden seguir dando, más intermitentemente o menos, en el hombre politizado, civilizado. Pero no es adecuado entender al humano hoy como exclusivamente así. Se quiere decir que en un ser que arrastra ya unos cuantos siglos de civilización, ciertos rasgos morales son pseudoconstitutivos, pero constitutivos. Un agente educado y civilizado puede comportarse como el egoísta caricaturizado que se suele utilizar como paradigma en las discusiones teóricas sobre el egoísmo. Pero, claro, ni es necesariamente así, ni sobre todo así: el *ordo amoris* que va gestándose en cada sujeto¹⁸⁹ habitualmente comprende rasgos de los descritos como altruistas: a uno no le importa sólo lo que le ocurre directísimamente, notablemente le importa que lo que ocurra sea lo que le gusta. A un agente le puede importar más la alegría de un hijo que la suya propia. O, más pedestremente, una victoria de su equipo que un ascenso profesional. Esos ejemplos comprenden nuestra forma de entender el egoísmo, que, pensamos, es similar a la que Hobbes pretende apuntar. Aunque probablemente no serían aceptados por parte de quienes lo caracterizan del modo habitual.

Igualmente, como hemos mentado, nos parece necesario, por mucho más afinado, certero y fecundo, entender el problema en términos de primera persona. Lo que importa le importa a uno, le gusta a uno, sea la felicidad de los otros. Y a uno le importa indistintamente lo que habitualmente se caracteriza como egoísta o como altruista. Discutir en esos términos nos parece baladí, al menos en el ámbito hobbesiano. Y lo relevante es que la pauta del bien, depende siempre de un agente que lo valora.

La penicilina, por poner un ejemplo elocuente, en sí, no es buena ni mala: depende de las condiciones en que actúe. Y, en último término, de la voluntad de agentes humanos. Es buena porque cura enfermedades y salva vidas, y porque se entiende que eso es lo que desean, o deben desear, los humanos. De esa condición depende su bondad. Como las transfusiones. Serán buenas si se necesitan para seguir viviendo, por ejemplo: pero, estrictamente, claro, sólo lo serán si se desea seguir viviendo, si los agentes implicados desean que siga el proceso vital. Si se cree en un orden cósmico natural, en el que la voluntad humana y sus pericias artificiales no pueden (deben) oponerse al curso ordenado

¹⁸⁹ Y en ese cada sí reside el egoísmo bien entendido: en que la tabla de valores lo es de cada uno, comparta rasgos o no.

y natural de las cosas, la transfusión es mala¹⁹⁰. Huelga apuntar que, en último término, aun en tal ejemplo, lo que determina su maldad no es que el orden cósmico sea éste o aquél, sino, y en la medida en que puede suceder y sucede lo que supuestamente es contrario a ese orden, la voluntad de un agente que desea preservar ese supuesto orden natural. O, más habitualmente (pues la razón anterior quizás nos resulta menos familiar), por razones teológicas, que viene a ser cosa parecida: para un testigo de Jehová la supervivencia vía transfusión sanguínea más que mala es funesta. Que a nosotros todo esto nos parezca poco menos que un delirio, en último término, viene dado porque, en la cumbre axiológica, colocamos el derecho individual a la vida, gracias a Dios¹⁹¹: y consideramos una trágica regresión semejantes delirantes ideas. Para nosotros es evidente que la penicilina, o una transfusión salvadora, o un trasplante que nos permite seguir viviendo son buenos porque no ponemos en cuestión lo que automáticamente forma parte de nuestra jerarquía axiológica: pero que ése resulte el criterio maestro no ha sido tan habitual en la historia; ni siquiera ahora.

Como es notable la versión hobbesiana que describimos sobre los fundamentos de lo moral es radicalmente opuesta a la muy influyente visión kantiana¹⁹², y lo es en dos aspectos concretos: por un lado, todo imperativo moral, en nuestra opción, es hipotético; por otro, no se trata, en el ámbito de lo moral, de despojar al humano de toda instancia desiderativa, sino, muy al contrario, de fundar lo moral, en última instancia, en ello.

La que damos es una definición a la vez formal y descriptiva: ni es material como la aristotélica, ni es normativa como la formal kantiana: el hombre actúa de facto así, sin que pueda definirse el objeto de su volición, simplemente quiere. De ahí se partirá.

Tras fijar el sentido que ha de tener egoísmo (self-interest), ligado al ordo amoris estrictamente, constitutivamente individual, ligado al juicio que siempre es del ego, juicio propio que determina el bien propio; después de comentar lo referente a descriptividades, tautologías y definiciones¹⁹³, hay que hacer notar que la consecuencia de ello, como no

¹⁹⁰ Y el ejemplo, como es conocido, no es fantástico: hombres hay que opinan casi tal, como comentamos a continuación.

¹⁹¹ Válganos la expresiva expresión en este contexto.

¹⁹² Canónica y perfectamente desarrollada en Kant (1999)

¹⁹³ Y quizás ésta es la clave del asunto y su verdadera importancia teórica radical y rupturista, pues lo demás viene a ser una pura descripción aguda que contribuye a ordenar el problema, apartarlo de los devaneos confusos, y, con todo ello, una vez limpio de polvo retórico y paja metafísica, sentar una base para discutirlo y sacar conclusiones aplicables.

puede ser de otro modo, es otra vuelta de tuerca en el giro hobbesiano. Esta vez aplicado a detalle crucial del egoísmo, que acarreará el fundamento de la moral y la acción ulteriormente. Como intervendrá, en adelante, en la política, vía el covenant, que viene a ser como el coletazo del right of nature en tanto en él aparece el específico carácter humano individual, egoísta en el sentido en que lo manejamos, pues ese right lo es de cada hombre actuante íntegro, de cada ego práctico. La moral privada (el haz de bondades, de valoraciones de cada cual para consigo) habrá de fundarse en la configuración del ordo amoris particular, que es su raíz (sobre la base de apetitos, aversiones, razón y voluntad, privada y pública –pues el hombre es uno y vive con muchos–); y su publicidad no será más que la adaptación de esos apetitos, aversiones, razón y voluntad, al facto contundente de la convivencia entre agentes constituidos, en lo que a lo moral respecta, por sus particulares jerarquías axiológicas. Quiere decirse que lo que haya de contener ese ordo amoris particular de cada hombre no manará de prefijaciones del deber ser (pues éste dependerá del juego activo entre volición y razón propio de cada cual): ni de carácter inmanente (nada en esta naturaleza nos indica el contenido material de lo que debemos hacer a partir de lo que es, si no se parte de un cimiento volitivo) ni, desde luego, de orden trascendente (teológica o pseudoteológica fuente que determina, en función de cánones plus ultra cómo ha de ser la cosa aquí) como había sido tradición hasta entonces. Y lo ha seguido siendo en numerosas corrientes de pensamiento moral que, entre otras cosas, no asumen el carácter tautológico del fenómeno moral básico: el hombre quiere lo que quiere porque ésa es su condition of nature, así está naturalmente constituido para querer cuanto quiera¹⁹⁴, pues entre lo posible es soberano para manejar su voluntad, que es el eje moral básico. Con ello Hobbes rompe con la moral prefijada para situarla en función de libertad, voluntad y razón, privadas y públicas. Pero esa razón ya no es un canon (razón sustancial, como opuesta a instrumental, se la ha llamado no hace mucho) asentado en tópos noetós ninguno, ni hay kósmos noetós independiente de la razón (que no es más que el sustantivo, la nominación de la facultad humana del razonar), ni necesidades racionales, matemáticas independientes del deseo: la razón, efectivamente, no es sino el ejercicio más que fáctico de una capacidad humana que permite manejar la volición (como muchas otras cosas) con estupefaciente, aunque lejos de perfecta, eficacia. De ahí a su

¹⁹⁴ Lo que típicamente cubre su capacidad, su poder y, con ello, su libertad de hacer o no hacer, enmarcado todo ello, claro, en las constricciones de lo natural y no en un ideal arbitrio absoluto: su arbitrio es condicionado y limitado.

consideración como algo de orden y eficacia divinos y/o omnipotentes¹⁹⁵, en nuestros días, hay un excesivamente eufórico paso que Hobbes, ya en el XVII pugnó por señalar, según nos parece. Atribuirle la capacidad para dictar deber ser según su independiente potencia, viene a ser casi lo mismo. Hobbes traslada a la condición natural del hombre la base de la moral, ése es el giro hobbesiano en este subámbito: a sus pasiones, sus deseos, su razón deliberante y su voluntad como última volición¹⁹⁶: un hombre enmarcado en un mundo que es materia (todo lo sutil que se quiera) y movimiento (él mismo lo es), y que no puede trascender con su voluntad y su poder tremendo las constricciones en forma de necesidad causal (incluida, por supuesto, la necesidad del ámbito humano, básicamente, el desear y desear no, necesariamente), según las cuales funciona ese mundo que es su mundo¹⁹⁷. En el ínterin (ese particular compartimento estanco –en tanto que sólo suyo, del agente que actúa: el sentido del egoísmo hobbesiano– de su voluntad), podrá y querrá hacer o no hacer, hará o no hará, y de ahí, según se haya conformado y se siga conformando (en continua conformación: así en el vivo deseante) su *ordo amoris* (la nunca quieta ristra de valoraciones que determinarán su voluntad), se conformarán las leyes morales, el deber ser: radicalmente dependientes, en última instancia, de un fenómeno volitivo tremendamente veleidoso. Ahí la dificultad. Y por ello y para evitarla en la medida de lo posible, para arbitrar la connatural, y por tanto inevitable, confluencia agónica se erigirá la política en forma de Estado aunador.

Lo que se viene queriendo decir es que la cuestión clave, en ese humano que es ente innato de deseo y aversión, no es qué quiere, sino que quiere. De ese facto radical brota el artificial fenómeno del bien, del deber ser; y sin aquél, no habría éstos, no habría moral ni cuestión moral. La volición es el sustrato que permite la existencia y edificación del factor ético, y consiguientemente, de su primera determinación (una querencia que es, por cierto, claro, radicalmente individual). De lo que se trata es, precisamente, de determinar qué se ha de querer. Y en la cierta circularidad de la que no puede huir este planteamiento coincidirán, en el estrato ideal y sólo teórico, qué se quiere y qué se debe querer. La imposible determinación estricta del contenido material del querer en una entidad siempre inacabada¹⁹⁸, como la que nos ocupa, gesta el problema moral básico, así privado como público: la correspondiente indeterminación del qué se debe. Hemos de

¹⁹⁵ Pervive la matriz platónica, pitagórica, si se quiere, que labora más viva que nunca en la escolástica tardomedieval, hija de los primeros filósofos cristianos -Agustín y Plotino especialmente-.

¹⁹⁶ Last will, en su elocuente expresión original.

¹⁹⁷ Cuyas características principales hemos tratado de señalar, por su implicación en los demás apartados, en la sección De corpore.

¹⁹⁸ Hasta que funestamente acaba, pero entonces ya no quiere.

conformarnos, y no es poco, con aproximaciones: el *summum bonum* premoderno habrá de reducirse a un más modesto bien razonable, que se corresponderá con el alcance de la pericia de cada cual para calcular su anhelo (*all things considered*¹⁹⁹), en la moral privada, y de la habilidad común para lo mismo, en la moral pública. Si uno habrá de ponerse de acuerdo consigo mismo y renunciar a lastre querido que necesariamente hay que arrojar en pos de un bien mejor (más querido), qué no habrá de hacer en el entorno común. Si la raíz del bien, su criterio último, es el anhelo individual, éste será el punto de partida ineludible del bien común. El *covenant*, así, pasa a ser el elemento base de la moral pública y de su instancia ejecutiva: la política.

Un revelador pasaje del *Leviathan* viene a apuntalar buena parte de lo tratado hasta aquí, y nos permite iniciar el remate que le queremos a este apartado.

«Morall Philosophy is nothing else but the Science of what is Good, and Evill, in the conversation, and Society of man-kind. Good, and Evill, are names that signifie our Appetites, and Aversions; which in different tempers, customes, and doctrines of men, are different: And divers men, differ not onely in their Judgement, on the senses of what is pleasant, and unpleasant to the tast, smell, hearing, touch, and sight; but also of what is conformable, or disagreeable to Reason, in the actions of common life. Nay, the same man, in divers times, differs from himselfe; and one time praiseth, that is, calleth Good, what another time he dispraiseth, and calleth Evil: From whence arise Disputes, Controversies, and at last War». ²⁰⁰

Se suele hablar de que el horror ante el fenómeno nazi²⁰¹ es algo connatural al humano²⁰². Desde luego, no a todo humano. Si en cualquier discurso nacional-socialista se decía lo que típicamente se decía, es porque algunos humanos no veían horror

¹⁹⁹ Como es obvio, esto, a su vez, es sólo aproximativo, por cuanto es imposible considerarlo todo.

²⁰⁰ (Lev. XV, 40) « La filosofía moral no es otra cosa que la ciencia de lo que es bueno y lo que es malo en la conversación y en el trato con la especie humana. Bueno y malo son términos que sirven para significar nuestros apetitos y aversiones, los cuales varían según los diferentes temperamentos, costumbres y doctrinas de los hombres. Y los diversos hombres difieren entre sí, no sólo en sus juicios sobre las sensaciones de lo que es agradable o desagradable al gusto, al olfato, al oído, al tacto y a la vista, sino que difieren también en lo que, en las acciones de la vida común, se conforma o no se conforma con la razón. Incluso un mismo individuo, en épocas diferentes, difiere de sí mismo; y unas veces ensalza, es decir, llama bueno, lo que otras veces desprecia y llama malo. De ahí el que surjan disputas, controversias y, en último término, la guerra.»

²⁰¹ Que, como hipérbole que es, aunque bien real, nos sirve siempre como ejemplo de contraste.

²⁰² Y se usa tal razón para juzgarlo como malo. Salvo que a buena parte de la población alemana de la época no se la considere humana (en sentido literal y no en el trópico, en que la afirmación resultaría bien válida), la cosa no procede.

ninguno en ese singularísimo (vamos a decirlo así) ordo amoris que dio pie al espanto²⁰³ que hoy bien conocemos. Lo que sus seguidores juzgaban como bueno era el carácter revolucionario del nazismo, de acabar con la (funesta a sus ojos, según su particular ordo amoris) tradición burguesa de raíz, con la tradición liberal, mediante un movimiento totalitario que responde (de nuevo a sus ojos, según su particular cosmología) a los movimientos del todo real. Todo lo que ello conllevaba era bueno, aunque duro: había que asumir los sacrificios que ese buen proyecto traía consigo²⁰⁴. Pues las necesidades del ese movimiento real así lo demandaban. En esa retórica vil los horrores lo son para humanos mal educados, por así decir, que no han diagnosticado correctamente lo real, que no saben juzgar correctamente qué es el bien y qué el mal. Habrá que reeducarlos, pues: pues lo que les parece horrible no es más que el camino que nos llevará a un nuevo mundo mejor.

La causa de fondo es clara: nuestros valores no se adecuan a ese tan específico y escalofriante rango axiológico que preconizó el nacional-socialismo. Escalofriante para los que valoramos de otra manera: para quienes lo quisieron, poco más que natural, acertado, justo, verdadero. Para los convencidos por ese movimiento, y por otros totalitarismos (a este respecto, equivalentes) bien extendidos en el siglo XX, matar por la verdadera causa no es horrible, es acertado: es, en última instancia, bueno.

Quizás esta visión del asunto, y más alumbrado a la luz del desquiciado ejemplo nazi, resulta cruda. Y lo es, pero en nuestra opinión no hace más que describir, en este estrato: el hombre hace lo que considera bueno; y lo juzga en función de factores múltiples. Si lo que consideramos horrible otros lo consideran bueno (fenómeno ubicuo en la convivencia humana, aunque no siempre, afortunadamente, de aspecto tan trágico como el que hemos traído a colación), ninguna instancia superior, natural o teológica o racional nos va a sacar las castañas del fuego. Entre las razones que explican por qué lo efectual, la historia, acabara siendo como fue, destaca que se impusiera²⁰⁵ eso que venimos

²⁰³ Espanto a nuestros ojos, claro: no en la opinión de unos cuantos miles de humanos, si no millones.

²⁰⁴ En realidad, aunque esa retórica se usó con frecuencia cuando las necesidades del movimiento implicaron hacer bueno lo que hasta entonces era dudoso (los pogromos de toda índole y condición ya venían dándose desde tiempo atrás, y en varios países que no eran Alemania), sospechamos que, directamente, para buena parte de los dedicadores nazis, ni siquiera suponía esfuerzo ninguno obrar así (siquiera sea por la soltura, convicción y ausencia absoluta de remordimientos, incluso muchos años después) precisamente porque tenían asumida radicalmente la bondad del exterminio judío o de otras crueldades que ejecutaron. En torno a todas estas cuestiones no tiene precio Arendt (1976), especialmente la primera y tercera partes: las dedicadas al antisemitismo y el totalitarismo.

²⁰⁵ En definitiva, que el poder de los hombres así se impusiera, por ser más precisos.

llamando humanismo occidental, que se gestó en el Renacimiento²⁰⁶, y que en absoluto es connatural al hombre (o lo es tanto como ser matador: el hombre es un animal, al cabo, y los animales matan: para sobrevivir o si les place), pero que parece una mejor manera de convivir que las que se experimentaron como opuestas en el siglo XX: al menos, mejor manera de hacer de la política lo que en el fondo es: una racional y artificial estrategia de supervivencia y cumplimiento del deseo predominante de los humanos. La idea nos parece perfectamente hobbesiana, como puede adivinarse y entenderse.

Para cerrar la cuestión nos gustaría recapitular, y apuntar la ligazón de lo dicho con el elemento político básico, el Estado, siquiera sea a modo de esbozo. Como sugerimos, el hecho de que haya sujetos capaces de desarrollar solidaridad le es irrelevante al argumento central: el problema no es que los sujetos tengan intereses no más allá de sus zapatos (el self-interest entendido con simpleza) o sean larguísimos de miras; el problema no es el contenido material de cada ordo amoris particular. El problema es de orden constitutivo: es el propio basic fact (hecho constitutivo e irrebasable para el crucial fenómeno de la convivencia) de la individualidad del deseo lo que resulta conflictivo. Deséese lo que se desee, la cuestión matriz es que ese radical factor de singularidad vinculado al fenómeno del deseo (el deseo lo es de este y aquel y todos los sujetos) es lo conflictivo. Pues, obviamente, la conflictividad sólo esquivaría al fenómeno, si se diera el caso de que toda jerarquía axiológica particular bien confluyera (por razones obvias, no parece posible: así es el humano), bien se combinara de tal mágica manera que no diera lugar a la confluencia agónica (por razones obvias, no parece posible: así es el humano). Basta un filete ante dos hambrientos que no estén dispuestos a compartirlo. Asumido que la convergencia espontánea es un disparate metafísico, por así decir, y que cierta convergencia es necesaria (esto es, deseada: pues el cociente paz y seguridad se necesita para vivir en determinadas condiciones deseadas), parece no quedar otra alternativa que la erección de un artificio (esto es, algo no espontáneo, sino pensado y ejecutado) capaz de diluir tal confluencia agónica. Y no será fácil, pues, por razones que se han apuntado (el deseo constitutivamente individual como resorte de la acción en la base), vadear el ordo amoris particular no le resulta sencillo a la criatura deseante. De hecho, a menudo necesita una oferta que no pueda rechazar (el fear hobbesiano, el mismo metus espinosiano, al cabo); si no, no hay manera. Salvo que se entienda que los

²⁰⁶ Curiosamente: cuando Hobbes escribe y asienta. Las raíces vienen de atrás, pero como raíces que tardaron siglos en imponerse.

hombres son capaces todos de rendir su previo ordo amoris, total o parcialmente, en perfecta concordia (y eso aún no lo hemos visto, aunque, por estrafulario que parezca hoy, se ha creído a menudo en ello), o bien que hay un modelo (los diseñados hasta ahora han acabado no siendo o siendo asesinos fracasos) capaz de conseguir eso sin elementos de violencia, sigue pareciendo ineludible el elemento soberano que pergeñó Hobbes²⁰⁷. La forma que haya de tener éste es otra cuestión. Una instancia común con más poder que todo poder individual (el monopolio de la violencia) capaz de dirimir el asunto del filete ante los dos hambrientos (o el equivalente conflicto dicotómico que se quiera) en la manera que, ha de suponerse, se considera aceptable en ese grupo humano.

El covenant como criterio moral y eje político.

Al respecto del elemento clave «covenant», y aparte lo ya visto y lo que se verá (pues de ese quinto elemento ubicuo y básico en el pensamiento de Hobbes hablamos por doquier, como anunciábamos en el prólogo), queremos apuntar en este apartado un par de tesis²⁰⁸, que vienen a completar algunas de las ideas básicas que venimos manejando:

En nuestra opción los covenants (contratos, acuerdos, convenios, pactos) incorporan el núcleo profundo del fenómeno moral.

Igualmente, los covenants no son más, ni menos, que la versión mundana, inmanente de los Mandamientos divinos (o lo que podríamos llamar mandamientos de la naturaleza, que a este nivel de la discusión vendrían a ser lo mismo: entidades superiores capaces de determinar cómo deben ser las cosas, una suerte de seres divinos hábiles para enseñarnos, del modo que sea, completa, perfecta rectitud, de modo que podamos aprender y actuar en consecuencia).

Por supuesto, en el curso de este viaje mundanizante-humanizante aparece una pseudosecular versión de esos agentes ordenantes²⁰⁹: a saber, la razón. Pero consideramos a ésta como no más que un factor ubicuo que ayuda a los demás a fijarse,

²⁰⁷ Cuyo carácter, circunstancias y condiciones detallaremos en la tercera sección, De cive, y más concretamente en el capítulo «El Leviatán XXI erecto: la cuestión de la soberanía».

²⁰⁸ Ambas mostrarán una relación, a su vez, elocuente: porque, una vez capturado el sentido que apuntamos del covenant en tanto raíz del fenómeno moral, se entenderá por qué lo proponemos como la versión terrena, mundana del deber ser de matriz religiosa.

²⁰⁹ Al cabo, hay un solo agente ordenante: Dios. El iusnaturalismo clásico es la cara transparente de lo que queremos decir. Los derechos naturales no son más que el muy particular espectro de acciones correctas que Dios nos sanciona como tales.

cuanto más persuasivamente, mejor. Trataremos de explicarnos. En la obra de Hobbes nos encontramos con las tres versiones (Dios, la naturaleza y nuestros mandamientos pactados), aunque en último término el inglés nos aboca a última. Así, cabe preguntarse si las tres concepciones son compatibles. Si no lo son, ¿por qué hemos de escoger una, y por qué escogemos una? ¿Cuál es el rasgo según el cual podemos y debemos distinguir, y elegir correctamente entre las tres opciones? ¿Cuál de las tres es más adecuada con respecto a la doctrina general hobbesiana? Y, finalmente, ¿qué nos aportan las enseñanzas hobbesianas en pos de clarificar la cuestión que nos traemos entre manos?

Lo que vamos a tratar de proponer no es la visión habitual de los covenants como producto conveniente de la elección normativa²¹⁰, como una suerte de consejo de especialista que persigue el mejor modo de tratar con la interacción humana y, por ende, con los asuntos morales y políticos. Lo que tratamos de mostrar, a partir de un esfuerzo estrictamente descriptivo, es que los covenants, como decíamos, vienen a resultar perfectas incorporaciones de lo moral. En tanto moral es término ampliamente usado y frecuentemente usado con poca cautela, vamos a entenderlo en adelante (si no se advierte lo contrario) en el sentido de acto debido: esto es, de lo que deba ser realizado, lo deseemos inmediatamente o no. El deber como constricción del modo libérrimo de actuación propio de un ámbito amoral y apolítico como el que Hobbes pinta en el entorno del derecho natural²¹¹. Así, tenemos el fenómeno primario del deber en relación a uno mismo o a otros; y sobre esa base podremos perfilar la estructura del deber ser como fundada en un pacto, con uno mismo o con los demás. Apunta el covenant como formulación explícita del deber ser (tal quiero o queremos que sea), y como su base real (que quiera o queramos²¹² que tal sea hace, determina lo que deba ser).

Así, el covenant se presenta como la estructura canónica que subyace a lo moral y, por tanto, esto depende natural-constitutivamente de aquello. Todo asunto moral, tome la forma que tome, no es más que una variación de ese tema primario.

²¹⁰ No pretendemos discutir las cuestiones relativas a la racionalidad de tal, o si tal explicación es satisfactoria o no, pues eso ahora nos resulta irrelevante, aunque nos parece acertada y fecunda la posición de Gauthier, por ejemplo

²¹¹ Es el uso quizás más típico, el que le da, por ejemplo, Gauthier. Cfr. sin ir más lejos, el artículo primero, dedicado a hobbes, de los compilados en *Moral Dealing*, cuando discute el sentido de right of nature en Hobbes.

²¹² No según capricho o primitivo apetito, sino tras cedazo de la razón y el anhelo: tanto como nuestros recursos para la fijación de lo deseado y actuable nos permitan.

Por supuesto (y ahora sí entramos en las relaciones entre contratos y racionalidad), una de las razones por las que el covenant captura la esencia de la moralidad es que ésta no puede separarse de la razón –siquiera sea en el papel de instrumento para adquirir lo anhelado in the long term–, pues opera con deseos, capacidades y vías de consecución de tales deseos mediante tales capacidades: el covenant permite, precisamente, la decisión que sólo puede alcanzarse con deliberación, el cálculo de lo deseado in the long term, el fruto de la right reason hobbesiana. Así, en este estrato, lo importante del covenant es que permite aquello que se considera capital para una decisión acertada: el tiempo, la calma para la deliberación²¹³, en la que puede intervenir la razón con toda su potencia. Es obvio que tal cosa no garantiza la perfección, simplemente garantiza lo que se considera mejor, all things considered. A la vez, se ejecuta otro de los principales usos de la moral: su carácter de automatismo de la acción deseada, de sapiencia ex ante sobre cómo conducirnos, y que permite que la acción se dé. Si hubiéramos de calcular a partir de todo lo implicado en cada uno de nuestros actos, cada vez que hemos de acometerlos, la paralización nos guiaría a la muerte, sin más. De igual modo, si hubiéramos de actuar siempre sin cálculo, la consecución del deseo quedaría regalada al azar más arbitrario: nada menos humano. En esta idea, sin ir más lejos, puede fundamentarse la clave de la democracia constitucional, que no es tanto la frecuencia plebiscitaria como la existencia de una Constitución pactada y aceptada: unos acuerdos fundamentales, que no pueden resquebrajarse fácilmente con el arbitrio temporal, muy dado al error, y que capturan lo deseado con el mejor recurso que conocemos para tal cosa: obviamente, el covenant, a partir del cual podemos decidir según razón y deliberación capaz de calcular qué queremos in the long run y qué hacer para conseguirlo. Obviamente, y en tanto sabemos que el método no es perfecto y que el error acecha siempre, así en lo público como en lo privado (en un ámbito y en otro, en lo moral y en lo político), habrá que disponer unas herramientas de revisión que suturen las marradas grietas: no serán más que nuevos covenants, probablemente, nuevas formulaciones del deber ser, al cabo.

Un pasaje, cuyo arranque ya vimos en el apartado «Hobbes and Fears» lo completamos ahora con el elemento que da sentido a lo que venimos tratando de sostener. En él, además, observamos varios de los nudos que tratamos de enlazar en este trabajo, pues aparecen, en apenas cuatro líneas, diverso conceptos clave de la doctrina hobbesiana (passions, fear (of death), hope, desire, peace, reason, agreement, lawes of nature):

²¹³ Deliberación que ahora, claro, toma la forma de diálogo propiamente dicho, y no de monólogo, que era el modo en que la habíamos visto hasta ahora.

«The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement. These Articles, are they, which otherwise are called the Lawes of Nature».²¹⁴

El covenant es la instancia que salva el hiato lógico entre deber ser y ser, y franquea el salto axiológico que en ese plano coincide sorprendentemente (y fundamentalmente) con el lógico: porque recoge, el covenant, la esencia del valor sin perder la consecuencia lógica de la estructura²¹⁵: pues, a un tiempo, depende de la voluntad, como todo salto al deber ser, y no depende de ella, como toda deducción correcta.

Lo que justifica, lo que legitima al covenant no es su cualidad de idea simpática, bien pensante y políticamente correcta, ni su cualidad de consejo siquiera: sino que captura la esencia, la estructura última del deber ser y, más, del deber ser común, y engloba en todo ello la esencia de la acción agencial en su despliegue de pasiones y razones. Su salto a la política y al Derecho responde perfectamente al ideal geométrico hobbesiano. Sobre esa base constatada no puede más que deducirse el trasvase del covenant a la política. En su vertiente teórica y, sobre todo (pues es lo que interesa: la política es disciplina eminentemente pragmática), en la práctica. La política es cosa de hombres en naturaleza bien presente (de Dios o los dioses, poco o nada sabemos, una vez más: poder creer en ellos es lo más que nos es dado, y especular con lo que tal vez es), y la naturaleza y los hombres y sus artificios así son, así funcionan.

Obligación (y libertad): física, moral, jurídica y política.

El problema de la obligación es especialmente peliagudo, mucho más allá del contexto de la discusión hobbesiana, porque atañe a cuestiones matrices de la moral, el Derecho y la política. En la medida en que los pilares de éstas sean frágiles (y, por el momento, como sabemos, lo son, y con probabilidad lo serán per secula...), las consideraciones que

²¹⁴ (Lev. XIII, 14) «Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas. Y la razón sugiere convenientes normas de paz, basándose en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo. Estas normas reciben el nombre de Leyes de Naturaleza». La negrita es nuestra.

²¹⁵ El covenant captura la esencia del valor: lo que se quiere, all things considered.

se hagan se complicarán inevitablemente. Puede ilustrar en parte lo que pretendemos discutir una distinción de Hart en *The Concept of Law*²¹⁶: las actitudes del ciudadano ante la ley pueden bifurcarse en dos, la interna y la externa. Roughly speaking la primera tiene que ver con la asunción de que la ley es algo propio²¹⁷, que en cierto modo nos es constitutiva, de manera que ciertos agentes especialmente imbuidos de la fuerza de la more, por así decir, no sólo no se plantean, sino que ni siquiera pueden plantearse la disyuntiva de cumplir o no con los preceptos legales, pues les resultaría un absurdo metafísico, por así decir, fuera de toda consideración; la segunda, es el típico cálculo utilitarista en términos de coste/beneficio: obedezco, si y sólo si considero que me conviene tras calcular los efectos de la violación. Es obvio que en el primer caso la obligación se entiende como algo natural, en el sentido radical de que eludir la obligación sería actuar, no contra la ley, sino contra natura. Pensamos que la idea de Warrender asume en cierto modo esta estructura psicológica, como comentaremos enseguida.

Jonathan Wolff, sin embargo, a propósito de la distinción de Hart, añade un pulimento de espíritu utilitarista al asunto. Comenta, en una discusión sobre los efectos del castigo legal en el comportamiento, y como objeción a la idea de internal attitude, que ésta en realidad es una «external attitude in disguise».²¹⁸ En efecto, parece plausible considerar con Wolff que el comportamiento de un agente aparentemente respetuoso con la ley, que no contempla los beneficios de su violación en términos del castigo que supondría, pudiera sin embargo, en último término, no corresponderse con la identificación natural de tal agente con la ley. Simplemente, éste no realiza el cálculo coste-beneficio de violar la ley y su castigo porque conoce de antemano el indeseable resultado trans-legal del acto delictivo, pues el castigo puede ser ridículo comparado con la caída en desgracia dentro de su comunidad –la cuestión de la gloria, en el ámbito hobbesiano– y todo lo que tal supone para la suerte futura de un agente civilizado, desde el ámbito familiar al más alejado círculo comunitario²¹⁹. Mucho podría añadirse al respecto, visto que no sólo la ley concreta disuade al agente inserto en comunidad de acometer el delito concreto que aquélla prohíbe. Pero lo relevante, en lo que nos atañe, es que el alcance del cálculo coste/beneficio trasciende el ámbito legal para referirse a un marco mucho más amplio: el circundante, todo. Y, con esa perspectiva, quizás se diluya la supuesta asunción natural

²¹⁶ Citado en Wolff 2011, 120.

²¹⁷ Típicamente, por ejemplo, puede darse en individuos con un alto sentimiento de pertenencia a su sociedad para los que las leyes y su cumplimiento son tan suyos como su cuerpo.

²¹⁸ Wolff 2011, 121.

²¹⁹ Cf. ibíd.

de la identidad mentada entre individuo y sistema legal. Y, con ello, quedaría desnaturalizado tal vínculo: lo que supone recolocar correctamente el problema en términos de necesidad natural estricta, despojado del equívoco lingüístico que da pie a la fantasmagoría metafísica con que el hábito y una cierta regularidad nos engañan. La naturaleza del humano, pues su vínculo con la ley no es natural, sino elegido (calculado, en último término, si se quiere: incluso si el cálculo es tácito o subconsciente, digamos), le permite liberarse de la obligación legal y de la obligación moral (a efectos naturales, queremos decir: sus acciones, tengan la consecuencia que tengan, pueden eludir a una y a otra). Y tal permiso parece lejos de resultar inocuo, como bien sabemos y bien han sabido todos los moralistas que en el mundo han sido. Aunque hayan solido plantear la cuestión desde otra óptica.

Más allá incluso, al margen de las dificultades que comporta adentrarse en el terreno de la psicología moral y legal, y al margen de si se asume la tesis de Wolff como válida, una cosa parece obvia: la razón por la que las leyes han de añadir a su mera promulgación un factor disuasorio en forma de castigo, apoyadas por una potencia constrictora capaz de llevarlo a cabo, es la existencia de un hiato entre lo que el agente puede hacer (y, lo que es más importante, puede querer hacer: no tiene sentido legislar contra lo que en principio nadie, aunque pueda, va a querer hacer) y lo que debe hacer (el resultado que la ley promueve). Ni siquiera en el terreno teológico, que parece especialmente persuasivo²²⁰, si se profesa firmemente una creencia, se descuida ese factor: el creyente habrá de cumplir las leyes divinas, por fe, sí, pero por si acaso (humano es el creyente), de no cumplirlas, tendrá su correspondiente castigo, al lado del cual, por cierto, el más terrible castigo terrenal no mueve a otra cosa que a risa: dolores inferni, su versión última. Así pues, la relación entre la ley y su cumplimiento no es de necesidad, ni lógica, ni física²²¹, sino más bien de opción/libertad psicológica, por así decir, con todo lo que tal comporta. La detección de ese hiato lógico-físico es el determinante, según nos parece, no sólo para la discusión presente, sino en lo que atañe al fundamento de moral, Derecho y política, pues captura, parece que con acierto, lo irrebalsable en estos terrenos tan movedizos en otros aspectos. Precisamente el factor psicológico, por cuanto remite a la cualidad de

²²⁰ Piénsese en las consideraciones que los pensadores modernos más mundanizantes –Maquiavelo, Hobbes, Spinoza– hacen sobre el uso de la religión en política, precisamente por su contundente capacidad persuasiva.

²²¹ Nada hay que vincule determinativamente una ley y su cumplimiento por parte de aquéllos a los que está dirigida, que obligue a seguirla, ni por la naturaleza de la ley, ni por las constricciones naturales que afectan al cumplidor. El vínculo es de promesa y deber, por así decir: puede, por tanto, eludirse. Eso sí, con las consecuencias que al efecto existan.

semoviente que la psyche del humano fija, es el que finta necesariamente el vínculo natural (en su versión necesaria estricta, en su sentido de opuesto a sobrenatural, no a artificial) entre obligación legal y obediencia. Al margen de otras consideraciones, que esto es así lo certifica la aparición, en todo sistema legal, del elemento punitivo, pues sin él, aquél no tendría ni uso ni sentido.

Ni siquiera una de las ideas más persuasivas de Hobbes, la relevancia capital del miedo (que Warrender analiza para caracterizar la obligación), nos vale en este estrato, si llevamos la cuestión hasta sus últimas consecuencias: el factor pasional, vía especialmente la pasión «miedo», no es determinante; si se quiere, estadísticamente relevante, fuertemente condicionante, pero no determinante²²². Y, por ello, no se puede hablar de obligación en el sentido natural de la expresión. Y, por ello, y por lo dicho, esa cierta distinción entre obligación natural y obligación política-moral-legal, que es psicológica (digamos), no puede olvidarse como a menudo sucede, si se quiere diseccionar con propiedad la cuestión. Olvido sorprendente porque, una vez más, como sucede en tantos ámbitos del pensamiento de Hobbes, esa distinción clave natural/artificial (artificio que incluye, claro a la política, la moral y el Derecho) toca también al que tratamos ahora.

Y volvemos de nuevo en este punto a la versión más radical, por definitoria, de la libertad hobbesiana, en relación directa con la idea de obligación natural: hay libertad cuando no hay impedimento²²³. La ley no impide (y por tanto, no obliga), como es obvio (¿para qué las leyes y sus castigos, si no?, como decimos), sino que más bien sugiere. Con toda la capacidad persuasiva que se quiera, pero antes sugiere que obliga, en ese sentido que manejamos ahora. El hiato de que hablábamos, pues, definirá a su vez ese otro hiato fundamental de la organización política: cómo conseguir que la síntesis del deber ser sancionado que es La Ley sea, se dé, quede efectuado por los agentes-pacientes de esa Ley, dotados todos ellos para violarla.

²²² En la idea de Warrender el miedo supuestamente actúa de modo tan constrictor como la ball and chain; sin embargo, la calificación de impedimento arbitrario, que parece pasar por alto, a pesar de que conoce perfectamente el De Cive –entre otras cosas su edición inglesa funciona como estándar–, se nos antoja mucho más adecuada. La consideración del miedo como un impedimento arbitrario, y en general la noción de impedimento arbitrario las tratamos en el apartado «La libertad política I. Lev. XXI. Una variante elocuente. La gran paradoja de la libertad (la libertad como inversión)»

²²³ «Externo», añade Hobbes, pero en este punto nos basta la idea de impedimento, al margen de su externalidad o no, que es asunto bien peliagudo cuando de agentes humanos se trata.

Tamaño poder y peligro (el poder de quien obra; el peligro de que la obra no sirva para lo que es obrada y que tanto esfuerzo e ilusión y necesidad sean en vano) requerirá contrapeso de peso pesado. La solución, como es sabido, será gládial.

Lo dicho en torno al problema de la obligación y la libertad, al margen de por sí, por lo que apunta como análisis del hombre y su convivencia, nos interesa por sus implicaciones políticas radicales, que desencadenarán la revolución política teórica (en la práctica se iba cocinando el modelo y aquí lo tenemos hoy, bastante vivo) de la modernidad. Con todo ello queda establecido el revolcón, la revolución de raíz: el interés privado pasa a ser la base y la única razón de la institución de la política, entendido, eso sí, en esa dimensión intercomunicativa tan particular del despliegue hobbesiano que apela al covenant como gestora instancia moral y política. Un interés que es long-term interest, un interés que refina el basto interés natural mediante una descripción aguda y distinta (por su monismo, mecanicismo e inmanentismo) de la interacción pasión-razón, y mediante la aparición de esas nuevas laws of nature, que por su condición de leyes, aunque tremendamente sui generis, determinarán cuál es el verdadero interés del hombre, muy lejos de la inmediata brutalidad natural, muy corta de vista. Al revés que la tradición democrático-republicana clásica, pone el énfasis en el individuo (en todos y cada uno), no en el constructo político, pues aquél es la única razón de éste, y éste es sólo para aquél, dado que con ese fin se ha erigido contractualmente: si el artificio olvida esa principalidad, pierde su razón de ser y toda su justificación. En la tradición la jerarquía ontológica da primacía al constructo (que más que constructo intencional es espontaneidad natural), y le confiere entidad real propia, y para sí: per se es un fin más alto que los intereses conjuntos de sus ciudadanos, y los trasciende. En Hobbes la entidad política es artificial y pactada, no existe pues hasta que es erigida y sólo sirve para servir a los ciudadanos todos, pues con ese objeto éstos la han construido por convenio ²²⁴. El humano no se agrupa porque fatalmente actualiza su potente esencia política, sino para salvaguardarse porque así lo decide. No hay política en la agrupación espontánea, que puede ser tan selva como la propia selva: la hay cuando se acuerda esa unión para protegerse²²⁵. Malcolm redondea la distinción con perfecta clarividencia: «He contrasted 'the people', which was the corporate entity created

²²⁴ La idea viene a ser similar, según la entendemos, a la que ha defendido Skinner, especial y depuradamente en 2008. En el Philosophy Bite «Quentin Skinner on Hobbes on the State» viene a exponer, en locución sintética, la misma opinión.

²²⁵ O, más allá, formalizando la idea, como venimos haciendo, para obtener lo anhelado, sin perjuicio de que sea precisamente la protección el anhelo concreto primario.

by the political agreement of his members, whith the 'multitude', which was any mere aggregate of individuals. His intention was to undermine those who claimed to speak on behalf of 'the people' against their ruler, by showing that individuals gained a corporate identity only by virtue of being united under a sovereign.»²²⁶ Desde luego, la noción hobbesiana, aun en su necesaria imprecisión²²⁷, parece bastante más precisa que la que trataba de desacreditar.

Y la idea que parte de la espontaneidad natural, a menudo inspirada por la noción del despliegue esencial de matriz aristotélica en sus varias versiones, acaba siendo más bien una divinización o una actualización, una noetización, en sentido literal. Y, como tales, erróneas, pues las ciudades, las naciones que enmarcan esas agrupaciones naturales, en el ámbito literal, nada tienen de divino o noético. Por mentar ejemplos concretos, de distinta dignidad y expresiva representatividad, Atenas, Roma, la breve Florencia de Savonarola, la Alemania del Tercer Reich o la Unión Soviética no fueron dioses, ni se hicieron en virtud de la actualización, de la perfección²²⁸ de su antes contenida esencia, ni yacían su formas en mundo aparte ninguno, que sepamos: si acaso, y con tremendas enmiendas, fueron mutilados leviatanes²²⁹, en ese sentido retórico (y en esa cualidad de retórico del elemento se cuece gran parte de su clave) que Hobbes ideó para exponer, con elocuente potencia, su idea clave.

Dicho lo dicho en torno al delicado problema de la obligación, nos gustaría concluir con un par de puntualizaciones: en torno a la obligación que ligan las laws of nature (en su vertiente moral, no en la física) y a la que vinculan las leyes civiles.

²²⁶ (2002, 37) «Hobbes distinguió "el pueblo", la entidad creada por el acuerdo político de sus miembros, de "la multitud", la mera suma de individuos. Su intención fue desacreditar a aquellos que afirmaban hablar en nombre del pueblo contra su gobernante, exponiendo que los individuos adquirirían la condición de cuerpo político sólo al unirse bajo el influjo de un soberano».

²²⁷ Pues la cláusula de convención total es tremendamente controvertida, por razones obvias. De hecho en el ejemplo nacional-socialista alemán la argucia justificativa parece jugar precisamente esa baza: fundir pueblo y multitud (the people and the mob, en la explicativa distinción arendtiana, aplicable, no en general como es la intención de Malcolm, sino a casos históricos concretos como el que nos ocupa, posteriores a Hobbes) en el acto de elegir soberano uniente. Los recursos mafiosos que enmarcaron esa decisión la hacen, cuando menos, sospechosamente legítima. En cuanto a la idea de Arendt que mentamos, la pensadora alemana la usa ya en la primera parte de su capital *The Origins of Totalitarianism*, la dedicada al antisemitismo, y sobrevuela el magno trabajo entero.

²²⁸ En el sentido original de perfectum.

²²⁹ Pues cumplían la condición de artificio, qué duda cabe; pero en lo que se refiere al factor convencional (que ha de ser total: de todos), las circunstancias de unos y otros (manifiestamente, más de unos que de otros) hacen más que sospechosa su existencia, a pesar de los distintos procedimientos democráticos (desde luego, pseudodemocráticos, desde nuestra perspectiva occidental contemporánea) que se utilizaron en todos ellos.

Con respecto a las primeras, la razón del cumplimiento, que destaca el estatus de la particular obligación y de su particular carácter, la escribe Hobbes sin rodeos: sobrevivir. O dicho de modo ligeramente distinto: el hombre, cuya vida es convivida, está obligado a cumplir esas leyes, si, y sólo si, pretende autopreservarse. Nada más. Ni nada menos. O, por decirlo en otros términos: son imperativos que sirven a un fin, la supervivencia. Y en función de ella se invisten de sentido y cualidad de mandato. Poco más puede esperarse de unas leyes que son llamadas leyes impropriamente, y que son «but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence [of men]», como veíamos en el inicio del apartado «Ley de naturaleza y razón. Pasión y querencia. La naturaleza humana como entidad innata de deseo y aversión».

Su valor de medio en función de ese fin lo deja más que claro Hobbes, por si quedara alguna duda:

«These are the Lawes of Nature, dictating Peace, for a means of the conservation of men in multitudes». ²³⁰

Una coda cabe señalar, pues es fundamental: el efecto deseado que la observancia de esas leyes desencadena depende fatalmente de que se sigan por parte de todos los implicados (los convivientes todos). Si atendemos a la caracterización hobbesiana de la naturaleza humana (y a fe que parece precisa, siquiera en este punto), ese cumplimiento mutuo y total no sucede por cursos espontáneos. A pesar, incluso, de que interese a todos. Ahí, y para desfacer ese entuerto, irrumpe el artificio político convenido, en su vertiente jurídica y coercitiva. De nuevo, Hobbes lo deja bien claro en un párrafo que titula, en el margen «Justice and Propriety begin with the Constitution of Commonwealth»:

«But because Covenants of mutuall trust, where there is a feare of not performance on either part, (as hath been said in the former Chapter,) are invalid; though the Originall of Justice be the making of Covenants; yet Injustice actually there can be none, till the cause of such feare be taken away; which while men are in the naturall condition of Warre, cannot be done. Therefore before the names of Just, and Unjust can have place, there must be some coërcive Power, to compell men equally to the performance of their Covenants, by the terrour of some

²³⁰ (Lev. XV, 34) «Estas son las leyes de naturaleza que mandan buscar la paz como medio de conservación para los hombres en multitud».

punishment, greater than the benefit they expect by the breach of their Covenant».²³¹

Así pues, por lo que atañe a las leyes civiles, algún elemento persiste; pero nuevos (que antes no estaban) aspectos aparecen, pues nuevo (que antes no estaba) ámbito aparece: el Estado²³². Como en el caso natural, la obligación atiende a que el seguimiento de las leyes produce un fin concreto: la supervivencia. Pero la novedad que la política trae añade una razón más directa, por más sonora. Retomemos el final de la cita anterior: «to compell men equally to the performance of their Covenants, by the terrour of some punishment, greater than the benefit they expect by the breach of their Covenant»²³³. Reaparece, como vemos, y ya ganando sentido en el ámbito propiamente político, ese cálculo de lo deseado con que hemos venido lidiando en apartados anteriores. Y, como no podía ser de otro modo, reaparecen con él otros elementos familiares y bien propios de la doctrina hobbesiana: la razón, y el miedo y la esperanza. En ese cálculo comparativo entre deseos y aversiones, entre posibles beneficios y penas, que la razón habrá de componer, se jugará la decisión, la last will que desencadenará el acto querido, la causa que dará pie, a su vez, al efecto anhelado, a la consecuencia deseada. Una decisión (en este caso en lo que respecta al cumplimiento del covenant, eje de la justicia y herramienta matriz para el fin deseado: una vez más, la vida, y en paz) que sin el coercive power que habilita el Estado, y según la idea de Hobbes, inclinaría la balanza del lado de la ruptura de ese pacto, y además lo haría legítima y legalmente²³⁴. Pues condición sine qua non del cumplimiento es la esperanza de que los demás cumplan también. Y, para ello, dada la disoluta y atolondrada condición humana²³⁵, ha de crearse un entorno tan convincente como sea posible, con el fin de que el peso del deseo razonado, de la

²³¹ (Lev. XV, 3) La negrita es nuestra. «Pero como los convenios de mutua confianza, cuando existe temor de que alguna de las partes no cumpla, son, según ha quedado dicho en el capítulo anterior, inválidos, aunque el origen de la justicia sea el establecimiento de convenios, no puede haber de hecho injusticia hasta que la causa de ese temor sea eliminada. Y esto último no puede hacerse mientras los hombres continúen en su natural condición de guerra. Por lo tanto, antes de que los nombres de justo e injusto puedan tener cabida, tiene que haber un poder coercitivo que obligue a todos los hombres por igual al cumplimiento de sus convenios, por terror a algún castigo que sea mayor que los beneficios que esperarían obtener del infringimiento de su acuerdo».

²³² Seguimos insistiendo en el factor artificial, creativo de la política, posible por la crucial capacidad humana de artifiar lo nuevo: de instaurar, por voluntad, lo que antes no estaba.

²³³ La negrita es nuestra.

²³⁴ Sin la garantía que el poder coercitivo impone, la supervivencia no se gana cumpliendo; sin esa misma garantía, no cabe la justicia, no hay legalidad.

²³⁵ Que, básica y precisamente, y en lo que ahora nos ocupa, provoca el error de cálculo con respecto a lo anhelado.

voluntad a que la razón asiste (el punto más cercano al verdadero anhelo), se imponga por la vía de resultar más visible, o audible, si seguimos con la metáfora anterior.

Ese artificial juego coercitivo de las leyes políticas, en definitiva y sin embargo, busca exactamente lo mismo que las leyes de naturaleza: la supervivencia y la vida deseada. Pero añade un elemento persuasor que va, precisamente, a la raíz de los actos humanos: el deseo y la aversión, y la right reason que calcula en ese magma pasional.

Así, por la razones que se han aducido, hace falta una instancia que garantice el cumplimiento del pacto (la obligación) ante las ubicuas y generales tentaciones de romperlo: es ahí cuando y donde entra la política con todo su peso. La Justicia, el entramado construido para ajustar el comportamiento individual a esos cánones comunes queridos y acordados, obrará su culminación artificial: forjará su espada (covenants without the sword...). Sin ella, la tullida comunidad política quedaría en poco más que comuna de animosos e ingenuos compañeros.

De cive

La política como artificio y como ciencia (el workmanship ideal). La política geométrica.

Hemos destacado como uno de los rasgos rupturistas de la doctrina hobbesiana su concepción artificial y convenida de la política: la política no existe hasta que el hombre la hace porque así lo ha convenido; no hay esencia desplegable ni forma trascendente ninguna antes de que ese artíficer tan particular, capaz de imitar a la misma naturaleza, la imite creando un gigantesco animal artificial, el más poderoso sobre la tierra, para su seguridad y servicio. El hombre no es político hasta que, por su cuenta y riesgo, inventa y construye semejante monstruo: el Estado. A su condición de artificio hay que unir la pericia científica, que sobre el modelo de la geometría, ciencia pura y segura, asistirá en el diseño del edificio político entero. Ambas ideas, que han de ir de consuno en la empresa civil, las expone Hobbes por aquí y por allá, pero nos ha parecido especialmente expresivo atender a uno de esos felices rincones de su obra en donde, con unos certeros fraseos bien propios del pensador de Malmesbury, asienta la cuestión con claridad.

La idea, que resulta clave para entender la pertinencia del proyecto geométrico en el ámbito político, la nomina con acierto Ian Saphiro, en el curso que imparte en la Universidad de Yale, como workmanship ideal. Crear, ser creador implica caracteres y ventajas: la razón por la que puede hacerse ciencia cierta de la política, como de la geometría y no tanto de la física, esa equiparación científica entre matemática y política, que es clave en Hobbes y para la ciencia moderna, viene dada por la siguiente equiparación, tremendamente expresiva: el triángulo lo inventamos²³⁶, lo artificiamos los humanos, no existe en la naturaleza espontáneamente: por eso, porque conocemos los rudimentos de su arteo podemos concluir verdades acerca de él; igualmente, la política la inventamos: por eso podemos hacer ciencia de ella, pues conocemos los rudimentos de su arteo. La cosa es compleja, pues en esa segunda instancia no hablamos de triángulos,

²³⁶ Imitando a la naturaleza, si se quiere volver a la Introduction del Leviathan con cuyos ecos arrancamos el apartado.

sino de entidades dotadas de vida que, como es obvio, complican el asunto. Pero a muchos niveles relevantes, la equiparación es perfectamente válida.

La noción de workmanship ideal explica bien y se engarza perfectamente con la matriz idea hobbesiana de la política como artificio en que tanto venimos insistiendo, y desmarca, notable aunque más imperceptiblemente de lo que de verdad resulta, al pensador inglés con respecto a la tradición y, en buena parte, con los restos de ella que también llegan a la época contemporánea. Volvémonos al origen, pues:

En la en la epistle dedicatory (fuentes inagotable de matrices teóricas hobbesianas, sus dedicatorias) de las Six lessons to the Savilian professors of the mathematics el filósofo escribe (y la cosa no tiene desperdicio como síntesis de los fundamentos de su teoría y del proyecto hobbesiano):

«Of arts, some are demonstrable, others indemonstrable; and demonstrable are those the construction of the subject whereof is in the power of the artist himself, who, in his demonstration, does no more but deduce the consequences of his own operation. The reason whereof is this, that the science of every subject is derived from a precognition of the causes, generation, and construction of the same ; and consequently where the causes are known, there is place for demonstration, but not where the causes are to seek for. Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves ; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves. But because of natural bodies we know not the construction, but seek it from the effects, there lies no demonstration of what the causes be we seek for, but only of what they may be.»²³⁷

Sobran los comentarios. La moral y la política, en la idea y el proyecto hobbesianos, tendrán el mismo rango epistemológico que la geometría, por la razón que se apunta. No, en cambio, la física, por la misma razón.

²³⁷ pp.183 y 184, en Hobbes 1839. «De los saberes, unos son demostrables, otros, indemostrables; y demostrables son aquéllos cuya constitución depende del poder creativo del propio artífice, quien, en sus demostraciones, no hace otra cosa que deducir las consecuencias de su propia creación. La razón de ello es la siguiente: el saber de cada ciencia se deriva a partir del conocimiento previo de sus causas, su generación y constitución; y, consecuentemente, cuando las causas son conocidas, es posible la demostración, pero no cuando esas causas están por descubrir. La geometría, por tanto, es demostrable, pues las líneas y figuras a partir de las que razonamos, las trazamos y describimos nosotros. Pero en tanto no conocemos cómo se crean los cuerpos naturales, sino que tratamos de descubrirlo a partir de los efectos que observamos, no hay demostración de las causas que tratamos de descubrir, sino sólo indagación de cuáles pudieran ser éstas.»

La diferencia con el clásico *zoon politikon* aristotélico es tan radical que puede definirse con una sencilla sentencia: para Aristóteles el hombre es *zoon politikon*, un animal político por naturaleza, para Hobbes se hace político por artificio, cuando así lo decide y crea el tinglado político. En la concepción aristotélica, por tanto, lo bueno (una vez más, claro, el concepto clave en nuestro ámbito jurídico-político-moral) responderá al ajustamiento que cada *species infima* humana muestre con respecto a la unificadora esencia que determina el género generalísimo «hombre». Es explícito Aristóteles cuando afirma que el hombre sólo puede alcanzar su completud, su areté, su excelencia en el entorno político, pues así lo determina su fatal naturaleza²³⁸: la política le es constitutiva. No hay humanidad plena fuera de ella; ni es medio para conseguir nada que no sea el ajustamiento de todo a la perfección natural, la relocalización de lo descolocado que guía el movimiento de lo real. A lo que determina la naturaleza en la postura hobbesiana es a desear seguir viviendo, a desear y cumplir, y para ello inventa la política, como recurso más adecuado a su propósito. Sin más. De haber otro mejor (esto es, más adecuado para la vida en paz), a él se entregaría. La versión de Hobbes, como sabemos, es radicalmente incompatible con la concepción aristotélica del humano y la *physis*.

La idea clásica pervivía en tiempos del inglés y ha seguido creyéndose en ella, pintada de distintos matices teóricos, pero situada en la raíz de buena parte del pensamiento político a lo largo de la historia. Las consecuencias teóricas de una u otra opción son tan radicales como la diferencia que las opone. De entrada, en una concepción artificialista como la hobbesiana, todo aquello que se construya responderá, no a unas leyes que previamente a cualquier intervención humana ha fijado ya la naturaleza, como sucede con la aristotélica y sus retoños, sino a las propias reglas de su construcción. Lo que sea bueno se irá fijando en la misma artificiación, y dependerá del propósito último que el deseo de quien construye (el humano) fije, de manera en cierto modo análoga (aunque, como es obvio, el caso es infinitamente menos complejo) a la bondad con que las partes de un reloj hayan de cumplir para que éste opere correctamente: que ajuste su funcionamiento al fin para el que fue construido.

Esa idea clave de artificio, de creación de lo nuevo, de lo que no hay como opuesto a la naturalidad tradicional, la recoge ahora la tesis principal de *Made with words* de Pettit, en

²³⁸ «Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades» (Ética nicomáquea, 1094b7).

el propio contexto del pensamiento hobbesiano. Crear, hacer lo nuevo con el lenguaje es idea que, por cierto, ya vemos en Arendt²³⁹. Pero lo que nos parece más relevante para lo que aquí se trata es otra coincidencia en la idea: precisamente la de Searle en *Freedom and Neurobiology*, que sí recoge con llamativa coincidencia la matriz de lo que aquí tratamos de adaptar a partir del pensamiento hobbesiano. No decimos que Searle haga lo propio, y aunque sin duda tanto la filosofía de Hobbes como la de Hume (como sin duda antes la de Bacon: lo que podemos nominar como empirismo británico) han hecho correspondiente mella en su contemporáneo pensamiento, las similares conclusiones a las que llega proceden más bien de los saberes que la ciencia positiva nos ha ido revelando. Al respecto parece inevitable que se nos venga a la cabeza el cerrado vínculo entre la filosofía británica moderna y las ciencias positivas. Vínculo que, por cierto, hemos señalado aquí por parecernos relevante con respecto los propósitos que nos mueven. Y quizás ahí podamos encontrarnos con una más que significativa coincidencia que poco tiene de azarosa. Así, en lo que respecta a nuestros objetivos, la radicalísima idea que se fija sobre esta posición artificialista, ya proyectada sobre nuestro campo jurídico-político-moral viene a poder formularse con sencillez: las instituciones de convivencia que el hombre construye no provienen de la intervención activa o pasiva de mundos aparte, sino de las capacidades bien naturales de éste para inventar y construir. La política (como el Derecho, como la moral), así, no es remedo de ningún mundo perfecto y canónico, no es fatalidad esencial de la especie humana: es simplemente una novedad que el humano aporta a la naturaleza, a la realidad, fruto, simplemente de nuevo (valga hablar de simpleza en cuestión tan compleja), de sus habilidades naturales. Y queda el lenguaje, señalan Arendt, Searle y Pettit, cada uno a su modo, como constructo constructor principal.

La cuestión jurídica: Derecho natural y político. Victorias y desengaños: un hito histórico.

Por su paralelismo con el capítulo «Estado de naturaleza, derecho natural y derecho político» de la sección *De homine* nos remitimos a él para apuntalar los rasgos que nos

²³⁹ Vg. en 2005, donde no se verbaliza literalmente la misma idea, pero casi: el rasgo distintivo del hombre es tanto hacer lo nuevo, como el lenguaje.

han parecido pertinentes de la cuestión; y aquí apuntamos, en conexión con el capítulo anterior, algunos rasgos que tienen que ver con el carácter de artificio del Derecho que rige típicamente las asociaciones políticas.

Los derechos propiamente dichos, los que rigen de facto la convivencia humana políticamente reglada, son cosa artificial²⁴⁰, y de artificio nacen: no tiene sentido, por tanto, aplicarles el epíteto natural. La idea, sostenida sobre la pintura hobbesiana del state of nature, tendrá como consecuencia, en el ámbito político-jurídico, la conclusión de Lev. XIII:

«To this warre of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice. Force, and Fraud, are in warre the two Cardinall vertues. Justice, and Injustice are none of the Faculties neither of the Body, nor Mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his Senses, and Passions. They are Qualities, that relate to men in Society, not in Solitude»²⁴¹

Nos parece interesante, enriquecedor y adecuado, por cuanto refuerza nuestra postura y le aporta un matiz hobbesiano y contemporáneo acorde con lo que pretendemos, traer aquí una interpretación de Mintz en la que no habíamos reparado. Tras considerarla, nos parece acertada, al menos, nuestra re-interpretación de la misma. «So a primary consequence of Hobbes's nominalism is this doctrine of ethical relativism²⁴²». Leemos el pasaje según la idea de que el hombre decide el sentido de los términos arbitrariamente, como se hace con el lenguaje todo, de ahí la conclusión. Podríamos ir un poco más allá²⁴³: pero, en este nivel, nos sirve la idea. Lo bueno o malo, justo o injusto, depende de

²⁴⁰ Obviamente, el sentido de derechos que manejamos ahora es el que habitualmente se maneja en el entorno político: no el right of nature hobbesiano, que es el derecho natural espinosiano, el ius naturale como equivalente al poder, a la potestas, a la capacidad de hacer (más específicamente, de hacer todo aquello que busque la autopreservación por empuje primario del endeavour, del conatus hobbesiano-espinosiano).

²⁴¹ (Lev. XIII, 13) «De esta guerra de cada hombre contra cada hombre se deduce también esto: que nada puede ser injusto. Las nociones de lo moral y lo inmoral, de lo justo y de lo injusto no tienen allí cabida. Donde no hay un poder común, no hay ley; y donde no hay ley no hay injusticia. La fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales de la guerra. La justicia y la injusticia no son facultades naturales ni del cuerpo ni del alma. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviere solo en el mundo, lo mismo que se dan en él los sentidos y las pasiones. La justicia y la injusticia se refieren a los hombres cuando están en sociedad, no en soledad».

²⁴² Mintz 1969, 26. («Así, una consecuencia básica del nominalismo de Hobbes es esta doctrina del relativismo ético»).

²⁴³ Así lo hicimos, a propósito de la cuestión del bien, en el apartado «Egoísmo, moral y política. El egoísmo como ordo amoris particular. La forma formal del bien.»

lo que los hombres decidan sobre ello, pues ellos definen qué dicen con eso. De ahí, según apunta Mintz, se sigue lo siguiente: «As a corollary to this doctrine Hobbes developed his concept of positive law. (...) Law is artificial, like truth, established by arbitrary institution»²⁴⁴.

Efectivamente, y en la línea que venimos sosteniendo, no hay orden universal que determine (en sentido propio) moral y jurídicamente lo debido; en definitiva, «What Hobbes has done is to secularize the traditional concept of natural law»²⁴⁵. Humanizarlo, añadiríamos.

No hay Ley-Derecho²⁴⁶ fuera del ámbito político –en el sentido laxo y propio de comunidad humana regida, organizada por un poder común–: pues es sólo en él, creadas por el hombre las leyes que permiten y prohíben, donde propiamente rige el Derecho, y sólo allí. Son cosa artificial en el sentido de que necesitan de voluntad para darse, de albedrío laboral que las cree. Tal ánimo, sólo en semovientes; y, rigurosamente hablando y por lo que nos toca, sólo en el hombre. Los derechos son invento de los humanos; eso sí, sin que pueda ser de otra manera, habrán de configurarlos en función, además del fruto de su voluntad²⁴⁷, de lo que no depende de ella: del hiato capital entre su poder-capacidad y las constricciones de lo *effettuale*, de la naturaleza como realidad compuesta por condiciones de materia y movimiento ante-dadas, que no depende del querer del hombre (valga como ejemplo claro y radicalísimo, sin ir más lejos, el latir del corazón como condición de su vivir y su seguir viviendo). El querer, en toda su extensión, desde lo inmediatamente caprichoso y casi espontáneo hasta lo resultante de la deliberación más compleja y libre, es el fenómeno natural (en tanto *effettuale* de nuevo: no hay ni podría haber hombre, tal como lo conocemos, sin él) *sine qua non* podrían existir los derechos.

Sólo en un contexto teológico y religioso es posible hablar, en sentido cuerdo, en sentido literal y no literario, de voluntad en la naturaleza, pues Dios se concibe, siempre, como voluntad suprema. Y, por tanto, sólo en tal ámbito podrá hablarse de derecho natural en el sentido en que habitualmente se habla de tal cosa, incluso en nuestra época, con un vocabulario más propio de la escolástica medieval (intelligentísima, sin duda, en su

²⁴⁴ Loc. cit. 25. («Como corolario de esta doctrina Hobbes desarrolló su concepto de derecho positivo. (...) El Derecho es artificial, como la verdad, y se establece por institución arbitraria»). Cabe aclarar que el sentido de «arbitrario» aquí, linda más con el de «convencional» que con el de «caprichoso».

²⁴⁵ Loc. cit. 27. («Lo que hace Hobbes es secularizar el concepto tradicional de derecho natural»)

²⁴⁶ Derecho político, insistimos: que es el sentido en que normalmente se usa la expresión y el que ahora nos interesa discutir.

²⁴⁷ Querencias, el *ordo amoris* como elemento definitivo y sustancial del asunto.

contexto; necia, si se la descontextualiza, hoy) que de una comunidad moderna que ha desantropologizado el entorno natural extrahumano.

Sugerimos, como viene apuntándose, que ni la mera naturaleza²⁴⁸ determina el Derecho, ni lo hace la voluntad humana²⁴⁹, rigurosamente hablando, ni siquiera en último término, pues la voluntad decide, pero depende también de cuestiones físico-fisiológicas que a ésta se le escabullen (porque al cabo, el humano es necesariamente imperium in imperio, y necesariamente no lo es). Más bien, pues, es cosa de ambas instancias, en una suerte de coimplicación complicadísima: la voluntad, físicamente inducida (nuestra lectura de la aún hoy estupefaciente sentencia hobbesiana: «liberty and necessity are consistent»), decide qué se debe, y la naturaleza fija el camino, en ese juego de imperios tan peculiar e inescrutable. En definitiva: ciertamente, la expresión derecho natural, concebida a la manera tradicional iusnaturalista, vendría a ser una abierta contradictio in terminis, pues nada hay más artificial que un derecho. Salvo, claro está, que se la entienda al modo hobbesiano-espinosiano o, como antes que ellos, la entendió el precursor Menchaca, en tanto limitado el tal derecho sólo por el poder, por la capacidad humana-individual para actuar, y no como un establecimiento humano canonizado por un deber ser cuya justificación fáctica no se acierta a señalar con nitidez.

Con el «victorias y desengaños» que figura en el título del apartado queremos referirnos a una notable cuestión concreta, que nos parece crucial en el terreno político y jurídico (y moral, añadiríamos) de ayer, hoy y mañana, y que resulta perfectamente adecuada para la discusión en nuestra arena: el caso de los derechos humanos como hito universal en el progreso del proyecto político moderno. El ejemplo bien efectual, bien vivo, contemporáneo y pragmático, nos permite un cierto esclarecimiento del estatus del Derecho y sus fundamentos, para el que nos valdremos de las herramientas teóricas que Hobbes nos lega. Pensamos que la reflexión contemporánea acerca de ello, como sucede con tantos otros aspectos fundamentales, acepta y agradece perfectamente el uso de la doctrina hobbesiana y de conclusiones que pueden extraerse de ella. En este tratamiento específico, cómo no, hacemos uso de muchas de las cuestiones que hemos venido tratando y que seguirán viéndose.

Que la mera *Declaración Universal de Derechos Humanos* resulta un hito deseable en la historia de la política y el Derecho parece evidente, al menos desde el prisma

²⁴⁸ Entiéndase, sin intervención decisiva de la querencia humana.

²⁴⁹ Entiéndase, autodeterminada, incondicionada, gestada ex-nihilo.

occidental. Que tal se presentara hace apenas medio siglo, y no antes, y que su alcance efectivo quede, aún hoy, lejos de resultar *universal* pudiera mitigar en parte el justificado optimismo, y apunta quizás *defectividades* obvias de la idea matriz. Que tuviera lugar, precisamente, en el contexto en que se dio, enmarcada en el *aturdiente* horror y estupefacción que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial (especialmente tras el destape de los pormenores del holocausto judío), y que fuera *impuesta* (a la vista del producto, diríamos mejor «propuesta»), al cabo, por las potencias vencedoras en términos de *régimen de Derecho* destapa, sin duda, aspectos fundamentales de la política y la justicia, cuya consideración pudiera revelar, a su vez, cuestiones fecundas para el análisis.

Un diagnóstico grato pero inadecuado difícilmente sana: y en el terreno de los asuntos públicos, acaso sólo en virtud de una casualidad que no suele darse; un diagnóstico crudo desalienta: pero, si más afinado, aunque la circunstancia sea inhóspita, acaba perfilando mejores vías de acción: en pos de ello, pues, nos echamos a este camino. Así, la propuesta que abordamos en este crítico capítulo pretende, tomando distancia con respecto a optimismos ufanos e ingenuos, mostrar la crudeza del subsuelo político con el propósito de atisbar lo que de verdad bulle antes de emerger y desbordarse.

Procederemos, más concretamente, a partir de dos vías de reflexión paralelas, menos divergentes de lo que su tratamiento aislado pudiera sugerir:

Por un lado, trataremos de analizar qué nos revela ese suceso histórico, que acontece precisamente en ese momento y de esa forma. Qué nos dice acerca de la naturaleza de la política y los arcanos del Derecho que la *Declaración* tomara cuerpo justo después de la Segunda Guerra Mundial, y que fuera promocionada por las potencias vencedoras, por quienes pasaron a dominar el mundo entonces. La cuestión no parece baladí: tras milenios de historia es justamente en ese instante del tiempo (y sin perjuicio de que existieran alentadores antecedentes, tanto teóricos como fácticos) cuando se decide tal cosa como elaborar una lista de derechos de los que gocen *todos* los hombres por el mero mérito de serlo, en cálida calidad de privilegiados sujetos pacientes de ese nuevo estatus. Especúlese además, por ejemplo, con la suerte que habrían corrido esos derechos de haberse dado un curso diferente en la guerra. O piénsese en las reticencias al respecto de la Unión Soviética, vencedora disidente, cuyo credo político resultaba explícitamente incompatible con varios de los artículos de la *Declaración*, como sucedía con el caso chino. La tensión crónica de poder entre ese bando ganador y el propiamente occidental (al que se sumaron, tras la derrota, elocuentemente, las facciones vencidas,

incluida la oriental) facilitó un estafalario vínculo de conveniencia que permitía, al alimón, la *legalidad* de la *Declaración* (de carácter «universal», según reza su nominación completa) y su esparcido incumplimiento.

El panorama parece sugerir que las decisiones políticas, en su aspecto jurídico y estratégico, son producto, en primer y último término, del arbitrio caprichoso de los grupos humanos, y son ejecutadas, si lo son, necesariamente sólo por quienes disponen de poder para imponer esa voluntad (con violencia, si se hace necesaria: digámoslo con menos rodeos): así de descarnado aparece el escenario. Y que tales decisiones, tales voluntades, tales arbitrios sean *acertados* dependerá del juicio de los hombres que estén en disposición de valorarlos: en definitiva, de su particular *ordo amoris*, o de su *última voluntad*, por utilizar la impactante fórmula hobbesiana. De ser así, ¿adónde nos lleva esa cruda constatación? ¿Qué salidas viables franquea hoy, para un Occidente que no acepta de buen grado ni la pugna efectiva entre contraposiciones irreconciliables (precisamente porque en su *bondadoso* optimismo ufano no admite de buen grado que tales existan), ni se resigna a prescindir de un autoimpuesto canon incruento en el que ya no cabe creer?

Por otro lado, se discutirá, en inevitable paralelo, cómo fundamentar hoy la pertinencia de los derechos humanos en un entorno moral, político y jurídico secularizado, *desmetafisicado* –postmoderno en el sentido de *diferente y différent*, de *débil*, temporáneo, desfijado y *desunificado*–, escurridizo y global en el que apenas queda la huella de los magnos modelos firmes.

Así las cosas, se escrutará la única sentencia descriptiva que hoy parece aceptable: guste o no, política, moral y Derecho no manan ya de preordinaciones cósmicas o voluntades deíficas; las erige, más modestamente, y como hemos sugerido en otros lugares, la mera y desnuda ley del deseo humano. Del ágil y heterogéneo deseo humano. Tanto en el ámbito de los fundamentos como en el de los actos. La historia y el presente, la ciencia y el pensamiento eso parecen enseñar. Y el pensamiento político corre una vía que apunta a la salida que Hobbes ya vio en su políticamente bullicioso XVII: en moral, política y Derecho, o partimos del humano de aquí y de lo que nos enseñan su ciencia y su circunstancia (sus pasiones, sus necesidades, el juego de su razón en *este* mundo en el que vive y ha de morir), o seguimos, en delirante circularidad, operando sobre fantasmas e *insignificant speech*. Las consecuencias de lo último, de sobra conocidas.

Como asistencia teórica concreta, y si perjuicio del apoyo que otros aspectos de su pensamiento nos proporcionan para abordar este asunto, miraremos a la hoy aún utilísima, por clarividente, redefinición hobbesiana de *derecho natural*, radical ruptura en la

historia del pensamiento político, moral y jurídico²⁵⁰: en ausencia de positividad legal (para cuyo establecimiento y garantía hace falta, obviamente, una organización humana más poderosa, al menos, que el arbitrio del individuo que no esté dispuesto a aceptarla: el Estado) el derecho a todo de todos (que encubre en realidad el derecho a nada en un animal que es capaz de generar Derecho artificial) ilustra esa transmigración de la raíz del canon político, moral y jurídico, y su correspondiente acción, desde los cielos a la tierra. Más concretamente, al humano que la habita según sus normas: las de *esta* naturaleza, que son las de *este* humano: no hay kósmos noetós que ordene, no fatal *summum bonum* que rijan, nada sabemos de Dios²⁵¹, nada de dioses que deseen y designen qué es bueno, qué malo, qué debe hacerse, qué no. Sobre el individuo humano recae toda responsabilidad política: es quien la desea, la diseña y la ejecuta. Son su pasión y su voluntad las que crean o aniquilan; su interés, el que justifica; su pericia, la que acierta o yerra; y su razón, la más hábil herramienta para esbozar la excelencia en el complejísimo campo de la co-vivencia entre semejantes, que lo son, sobre todo, en su capacidad para matarse mutuamente.

Como era de esperar, la lectura no se le escapó a Hannah Arendt²⁵², quien nos sirve además, aquí y allá, como perfecta corresponsal del postapocalíptico *milieu* del mundo en que germina la *Declaración*: vencedores y vencidos, salvadores y asesinos, humanos, en fin, dirimiendo sus despojadas cuitas en un universo que parece descubrir bruscamente lo que ya vio el pensador de Malmesbury en ese XVII en que se conforman la acción y el pensamiento políticos modernos: ni dioses, ni inteligencias cósmicas, ni cánones naturales, ni fines últimos, ni órdenes preconfigurados, ni *movimientos* fatales nos guían desde *allá*: *aquí* se resuelve la vida; quien actúa, hace y deshace a su arbitrio, según su interés y sólo limitado por el curso necesario de una naturaleza que se basta sola, es el desnudo animal que desea y piensa y habla, y que pugna por su vida antes de morir sin

²⁵⁰ Obviamente, como no podía ser de otro modo (y dejando a salvo la gran originalidad del inglés), Hobbes no fragua ex-nihilo: trazos de la idea aparecen ya en el Digesto, pueden rastrearse en el pensamiento jurídico medieval y renacentista (la influencia de algunos notables juristas españoles de la época, sin ir más lejos, es decisiva), y en alguno de los círculos que Hobbes frecuentó. La sincronía en la aparición más elaborada de la idea hace difícil otorgar su paternidad. Interesantísimos e iluminadores, al respecto, los trabajos de Richard Tuck (1979) y Annabel Brett (1997).

²⁵¹ A este respecto, epistemológico en el fondo, la distinción fundamental entre, por así decir, «matter of faith» y «matter of fact», distinción en la que enmarca Hobbes su pensamiento, resulta clave y recoloca la cuestión religiosa y la gnoseológica en sus respectivos ámbitos: pues mezclarlas, en su opinión, no acarrea más que problemas, así en la ciencia como en la política (piénsese, por ejemplo, que las disputas y guerras religiosas de su tiempo, íntimamente enlazadas con las civiles, son para él la presencia del desastre que hay que desterrar).

²⁵² Cf., por ejemplo, Arendt (1976) 139 y ss. o 290 y ss.

remedio. La tradicionalmente delegada responsabilidad última de la acción política, vuelve a quien la inventó.

Salta a la vista, sin que pueda evitarse, cuando se lee el primer artículo de la *Declaración*, el uso de tono y lenguaje descriptivos en un texto que por su naturaleza, claro está, es eminentemente prescriptivo.

«Artículo 1: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos (...)»²⁵³

Punto de partida: sin más. No tiene desperdicio el palmario semblante de desiderátum que más resalta que disfraza su cualidad: ni tinta, ni puede, ni quiere tinter el *bouquet* prescriptivo lo que de puramente descriptivo tiene. Y en esa tensión esencial entre pseudodescripciones y pseudoprescripciones se abre el campo en que se aparecen las victorias y los desengaños a que hace alusión el subtítulo del apartado.

El gen de parte importante de la tradición del derecho natural, vista en su historia, tiene que ver con la idea de que los humanos nacen, por esa mera circunstancia del nacimiento como humanos, con una serie de derechos: de libertades, de poderes de acción de los que no deberían ser despojados. La justificación teológica y metafísica de la idea ha corrido diversas suertes y jugado con distintos conceptos: normalmente de orden trascendente, aunque el devenir histórico ha traído también justificaciones *trascendentales* y seculares, que son a menudo remedos de aquélla. Un sustrato de la creencia, en fin, es transparente: lo recto (derecho, *ius*, *right*), lo justo (*iustus*, ajustado, junto a) lo es con respecto a un canon predado, prepuesto allá (un auténtico *obiectum*, natural, divino o noético, en sus versiones más habituales) y absolutamente ajeno a cualquier intervención, a cualquier invención del humano, que habrá de centrarse sólo en la repartición del pastel jurídico ya horneado.

El fervor milenarista²⁵⁴ —al fin y al cabo de matriz bíblica, y versionado en mil formas— con el que, tras los acontecimientos revolucionarios en la Europa y Norteamérica de finales del XVIII, se redactaron constituciones y listas de derechos ciudadanos, especialmente en las respectivas áreas postrevolucionarias, fue causa y consecuencia sólo del coraje humano necesario para *imponer*, efectivamente, un nuevo orden en el mundo. El parangón ideológico, y hasta literal (e incluso metafísico, si se quiere), entre

²⁵³ «Declaración Universal de Derechos Humanos» en www.un.org

²⁵⁴ Piénsese, sin ir más lejos, en el adagio que presenta, significativamente, el reverso del escudo de los Estados Unidos: *novus ordo seclorum*; o en la implícita promesa de que el hombre nuevo a que aspiró el mundo nuevo renacentista por fin nacía de las cenizas de la Bastilla.

esos textos²⁵⁵ y la Declaración de 1791 hace del ambiente en que se diseñaron un claro gestante del humor con el que ésta vino a la luz un siglo y medio después. Sin embargo, un factor anacrónico, casi folklore político-jurídico del XVIII (y no por ello relegado hoy, sorprendentemente), nos parece relevante por su condición de paradójico. Esos derechos en particular y los derechos en general eran concebidos como *naturales* en el sentido más escolástico, más tradicional de la idea. Pero fueron necesarios varias revoluciones, varias guerras, numerosos deseos y mucho *artificio* para que los *nacidos* al calor de sus felices fórmulas gozaran, al menos en parte, de tales derechos. Y necesaria fue mucha sangre para que tal se mantuviera; y aún hoy parece aconsejable no girar la vista ni un segundo porque se pierde en dos minutos lo ganado en dos siglos. Más sorprendente, si cabe, resulta que el tal anacronismo amague en plena mitad del XX cuando se redacta la Declaración: el propio arranque parece inequívoco, como hemos ya leído, y podría perfectamente venir firmado por el de Aquino. Esos rescoldos aún candentes, ocultos entre la ceniza de lo tan visto, y asumidos, por ello, como inevitablemente constitutivos de los procesos de pensamiento correcto, ayudan a camuflar algo que es claro: entiéndase como quiera entenderse ese *naturales*, los humanos que nacen *gozando* esos derechos lo hacen *sólo* como consecuencia del deseo y la lucha (o la conquista, por nominar de forma quizás menos violenta lo que es violento) de sus progenitores por ello. La voluntad y la capacidad para el artificio y la invención (para hacer lo nuevo, lo que no *estaba*) de esos *conquistadores* queda en la base de un proceso exclusivamente activo y deliberado del que son principio y fin.

No obstante, la complejidad de la cosa, lejos de acabar ahí, apenas empieza. Nos son familiares los ricos zigzagueos filosóficos del humano occidental, que, aun así, no dejan de sorprendernos. De no haber el optimismo milenarista presentado su oscuro revés habríamos tenido que inventarlo. El renacentista barroco español, en la tenebrosa belleza de los versos dramáticos de Calderón, nos revuelve hacia la idea opuesta, que transita toda la historia del pensamiento occidental. La noción, claro, igualmente de ascendencia bíblica. Ante la secular pregunta por las desgracias de esta vida, y tras inquirir a Dios, a los cielos, Segismundo (se) (nos) responde, con pesadumbre y lucidez: todas las aflicciones están explicadas, y aun justificadas, pues «el delito mayor del hombre es haber nacido». La génesis, en el pasaje del Génesis en que se asienta la condena innata de toda la estirpe de esos primeros hombres: de todos los hombres.

²⁵⁵ Obsérvense y compárense con ella, sin ir más lejos, la Declaración de derechos de Virginia o la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.

El revolcón metafísico-teológico es considerable. Y estupefaciente. Una auténtica revolución sin arrancada de raíces, pues en pasajes clave del mismo texto sacro se plantan y florecen ambas líneas: la traslación revolucionaria implica que el hombre pasa de ser un delincuente nato (nada más y nada menos: un auténtico *natural born criminal*, por decirlo en términos más sonoros para nosotros hoy), estrictamente hablando, y es sentenciado por ello, a todo lo contrario: a ser que goza de todos los derechos fundamentales, preliberado de toda condena, por haber *cometido* exactamente el mismo acto: haber nacido. De castigado fatal a criatura absuelta con honores y premios.

Y no es lo menos sorprendente que ni de su ex-condición de delincuente ni de la de premiado tiene responsabilidad alguna: obvio resulta que en el nacimiento de un humano, la voluntad de éste no tiene nada que jugar. La evidencia aparentemente trivial, sin embargo, revela algo notorio que nos vuelve hacia el punto comentado²⁵⁶: si se quiere que los nacidos tengan tales derechos al venir a este mundo, habrá que edificar esos derechos, ganarlos y, en correspondencia, pelearlos. Y mucho: pues entre las constricciones que la naturaleza impone a la realización del deseo y las que los humanos se imponen unos a otros con el mismo resultado, la cosa no será fácil...²⁵⁷

Los recursos políticos de que disponemos son tremendamente complejos en nuestros días, y eficaces. Pero la cosa no resulta sencilla. Se mantenga una postura utilitarista o deontologista (por mentar quizás las dos corrientes ético-políticas más populares hoy), tal sólo sirve (y en el mejor de los casos: en un entorno político no tiránico, de soberanía popular, de *volonté générale* en funciones, digamos) para persuadir más o menos a los deseantes, pero el problema sigue agazapado: tengan razón o no (supongamos, por mor del argumento, que tal cosa es determinable), quienes le *ponen* el cascabel al gato son quienes *disponen* de elementos ejecutivos para *imponerlo*. Mejor será, pues, que los deseantes se *armen* de recursos de poder, de capacidad para efectuar lo deseado, sabiendo bien que (tal como está el patio humano), como viene siendo habitual en los últimos milenios, es bastante probable que se haya de recurrir a la violencia en el trayecto. De lo contrario, cuando los derechos humanos que se haya tenido a bien

²⁵⁶ ¿Son los derechos hoy algo más que un juego de poderes y voluntades humanas (juego de alternativas y deliberaciones) que van conformándose sobre la base de la necesidad que el flujo de la naturaleza oblige?

²⁵⁷ Por una sencillísima razón, tan grave que la tarea de conjurar su peso marca probablemente la historia humana: a muchos de ellos, poderosos o no, les importa poco que los demás hayan de tener derecho a reunirse, por poner un ejemplo liviano pero ilustrador; es más: si están en condiciones de prohibirlo, a menudo lo hacen, como hemos visto una y otra vez. Aunque en última instancia, el problema no radica tanto en la ejecución de la costumbre represora del humano (al fin y al cabo, estadística) cuanto en la posibilidad de ejecutarla. Se quiere sugerir, de nuevo, que más es problema de derecho que de hecho.

establecer sean recurrentemente violados, sólo quedará, claro, poner la otra mejilla. Y la violencia (al menos la abiertamente tal) no es plato de gusto para un sector humano que viene secularmente tratando, precisamente, de neutralizarla. Por fortuna, añadiríamos.

Así, ese fervor, quizás no tan ajeno al que hoy compartimos quienes valoramos como *buenos* los principios que gestan los derechos humanos y sus emanadas normas no debería, pensamos, opacar la crudeza de lo que fluye debajo: cruenta lucha, dura conquista y defensa vigilante. Pues una incauta siesta, autorregalada y hasta merecida, fruto de cierta ufana complacencia (a la que tampoco hay que renunciar, claro, pues el premio de la satisfacción genera fuerza para seguir adelante), puede dar al traste con toda ese sufridísimo esfuerzo de siglos.

No parece discutible, en fin, y al hilo de lo que se viene diciendo, al menos en el ámbito de alcance occidental, que la Declaración resultó un notable progreso en el propósito de hacer el mundo más equitativo y vivible. Sin embargo, a menudo, como trata de apuntarse, da la sensación de que la cosa es mera cosa bienintencionada: algo así como jugar a fútbol con zuecos lustrosos, con todo brío y entusiasmo, contra un oponente mejor calzado.

Por otro lado, pero en pos del mismo punto, en un primer y básico abordaje de la problemática cuestión, ya en términos de filosofía moral y jurídica, no puede dejar de llamar la atención una más que casual afinidad entre la Declaración y las *laws of nature* hobbesianas, así en espíritu como ¡incluso! en letra. La sorprendente coincidencia entre un frío (despiadado incluso, a ojos de muchos) y euclideófilo analista como Hobbes y los ardorosos promotores de los derechos humanos (el ardor, plenamente explicado, y de nuevo hasta justificado, claro, por las infernales circunstancias) estimula, sin duda, a adentrarse por esa vía, más allá. Y nos encontramos inmediatamente con que Hobbes fue más allá. Su doble diagnóstico es claro: las *leyes de naturaleza*²⁵⁸ (ciertas vías de acción para la seguridad, la paz y el bienestar) tienen tanto poder impositivo de facto como el consejo de un desconocido, por así decir; aun persuadidos de su cualidad de certeras, los hombres, presos de ardor pasional, necesitan un estímulo más tangible que esa mera persuasión para acatar lo que, *in the long run*, desean. ¿Cómo salvar el radical problema que, además, hace de la vida convivida un infierno? Un poder grupal (público), superior a

²⁵⁸ Empleamos esta expresión en el ámbito jurídico-político-moral para distinguirlas de «las leyes de la naturaleza» que ocupan a la física y que en el ámbito hobbesiano, en cierto plano, vienen a ser lo mismo. En realidad y en rigor lo que hacemos con la expresión es referirnos a esas leyes de naturaleza que Hobbes enumera en Lev. XIV-XV, y que, en un sentido significativo, teoremas que cabe deducir, razón descubridora de leyes mediante, a partir de la fisis y sus leyes.

toda potencia individual (privada), constituido por quienes *individualmente* han de quererlo por instigación de su naturaleza (el proverbial *endeavour-conatus*, la *self-preservation* como inclinación natural seminal), que *obligue* (de forma más *persuasiva* que la que surte la inteligencia de la obligación *geométrica* en un animal que, aunque piensa, más sufre) a observar esas leyes naturales, que haga de esos *consejos*, ley efectiva, positiva: una fuerza común que restrinja, mediante ese peculiar artificio (el Estado, ya familiar a estas alturas), un derecho natural que, de disfrutarlo todos, lleva *necesariamente* a una guerra común, ubicua y crónica de la que nadie sale con vida, siquiera a medio plazo: la erección, al cabo, por parte de los individuos que se constituyen en individuo grupal (agente grupal)²⁵⁹, de un artefacto capaz de *poner* e *imponer* leyes donde no las había (más que en su cualidad de consejos), que nos permita vivir a nuestro complejísimo arbitrio común. Tal cosa es la política. Y lo demás, tonterías. Pero eso lo pensó y escribió un inglés en el XVII, perfectamente consciente, por otro lado y además, del segundo problema radical que la Declaración exhibe: en el ámbito transestatal la cosa ni siquiera acepta la implacable solución propuesta, pues en él el poder común acordado y soberano, propio del Estado, ni existe ni probablemente existirá. Sigue siendo ése el campo de la guerra natural. Hoy la idea hobbesiana persiste: el recurso estatal sigue vigente, si bien pulido en detalles estructurales y publicitarios, y el problema del ámbito internacional en la política permanece. La cuestión surge obvia: redactada, mayoritariamente aceptada y establecida la Declaración, ¿quién pone los adustos cascabeles aquí, en nombre de quiénes, con qué recursos y facultado por qué potencia? Tal como se da la situación hoy, la validez efectiva de esos derechos parece reposar entre bellos sueños pseudoteológico-metafísicos de poca carga práctica. La extendida violación de varios (todos en muchos casos) de los artículos por doquier, más de medio siglo después, es elocuente. Sospechamos que, si se quieren vigentes, como siempre, las indeseables violencia e imposición se harán necesarias, por más que sean los derechos promulgados perfectamente razonables, como parece el caso. Pero, ¿preferimos la no imposición de lo que, si no se impone, no se pone, aunque valoremos eso no impuesto como poco menos que innegociable? Porque de la bondad (incluso de la *necesidad*) de los artículos, al menos en Occidente, estamos bastante persuadidos. Así, ¿lo dejamos todo como está: y que vaya avanzando la cosa, en el mejor de los casos? ¿O habría que ser más *asertivo*,

²⁵⁹ Al respecto de la noción de «group agency», cf. Christian and Pettit (2011). Su recreación contemporánea de esa idea clave de la modernidad política nos parece fecundísima para pensar y actuar hoy.

como se dice ahora? ¿Es la política occidental hoy un juego de salón en el que se acepta la derrota con una sonrisa *polite*? ¿Hasta la próxima *cocktail party*?

Quizás el descenso a pie de obra, el traer la política a la aridez de nuestro mundo que ya propuso el filósofo de Malmesbury hace más de trescientos cincuenta años, pueda contribuir a escampar algo la niebla. La bifurcación hobbesiana del lenguaje jurídico clásico en la distinción derecho-ley dibuja un mapa de notable ruptura con la tradición²⁶⁰, que nos deja ahora, cuando menos, dos datos relevantes: la equiparación derecho-libertad-poder, y la ya vista similitud entre algunos de los artículos cimentales de la Declaración y varias de las *reglas* que Hobbes enumeró como «leyes de naturaleza». En lo que concierne a estas últimas, y al margen de la controversia que la rica exegética hobbesiana contemporánea plantea al respecto, la literalidad (y, en nuestra opinión, la intención que lo anima) del texto hobbesiano es clara: son poco más (y poco menos) que *recomendaciones*, condiciones que la recta razón provee con un fin básico: la pervivencia. A partir de esa instancia primaria se desplegarán intenciones subsidiarias, retoños de la voluntad y la naturaleza humanas en su necesario despliegue biológico. La noción hobbesiana de voluntad es tremendamente compleja, como vamos viendo (acaso, incluso hoy, con los datos neurofisiológicos de que disponemos, no nos es posible descartarla por inválida²⁶¹), pero nos basta, a efectos de lo que pretendemos afirmar, entenderla como el ánimo que mueve al humano en los márgenes (intramuros) de lo posible y lo deseado, sólo constreñido por la necesidad causal que impone la naturaleza: las lindes de la libertad, el modesto *imperium* que, dentro de ese otro *imperio* superior al que está sometido, *delibera* y ejecuta.

De la fuente metafísico-teológica tradicional poco mana ya, y estando como están las cosas hoy, tras varios siglos apuntando, nos parece que sólo puede entenderse la política, por fin, como estricta ley del deseo de los humanos (¿fue alguna vez otra cosa, a pesar de todo?). Buenas noticias: pues el hombre desea hacer, precisamente, lo que

²⁶⁰ «For though they that speak of this subject, use to confound Jus, and Lex, Right and Law; yet they ought to be distinguished; because Right, consisteth in liberty to do, or to forbear; Whereas Law, determineth, and bindeth to one of them: so that Law, and Right, differ as much, as Obligation, and Liberty; which in one and the same matter are inconsistent» (Lev. XIV, 3) («Pues aunque los que hablan sobre este asunto suelen confundir Jux [sic.] y Lex, derecho y ley, deberían distinguirse. Porque el Derecho consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la Ley determina y obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren la obligación y la libertad, las cuales no pueden coexistir con respecto a una misma cosa»).

²⁶¹ Como vamos tratando de señalar, el abordaje que Searle (experto contemporáneo) desarrolla muestra puntos comunes con el hobbesiano, necesarios anacronismos aparte.

desea hacer, y esa eventual convergencia mundana entre política y deseo, deslindada de trascendentes incertidumbres de las que nada sabemos ni podemos saber, sería teóricamente el mejor camino de la felicidad, de una felicidad no obstante imperfecta, siempre inacabada, como el perpetuo y nunca quieto deseo de poder seguir haciendo. Ahí, sin embargo, lo que nos ocupa: los anhelados derechos humanos. Diséñense y promúlgense como luciente objeto de deseo de humanos con sangre en las venas, ni más, ni menos. Sin embargo, justo en este punto, amaga de nuevo la misma amarga contrapartida. En política no basta desear, soñar, imaginar, designar la excelencia²⁶²: hay que *hacerla*. Y hacerla, como es obvio, requiere capacidad, facultad, medios para ello. Esto es (por decirlo con transparente claridad que hoy se nos aparece como crudeza), poder.

«The Power of a Man, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent Good. (...). Naturall Power, is the eminence of the Faculties of Body, or Mind».²⁶³

Por supuesto, «The Greatest of humane Powers, is that which is compounded of the Powers of most men, united by consent, in one person, Naturall, or Civill, that has the use of all their Powers depending on his will; such as is the Power of a Common-wealth»²⁶⁴.)

Y ese poder, cuando hay oposición poderosa (que suele ser las más veces: eso nos ha enseñado la historia), se transforma en violencia, si se quiere *hacer* lo deseado. La violencia, también desdeñada por nosotros, no sin razón: tantos son los aversos ejemplos...

Son muchos los problemas y variadas las vías del deseo y el poder, pero la historia del pensamiento político nos ha mostrado una solución, un camino que, si no colma todas las expectativas privadas del humano (imposibles, por razones constitutivas), sí consigue relevantes fines públicos, quizás lo más a que puede aspirarse. El *covenant*, en política, explica mucho, resuelve mucho y supone mucho, pero sobre todo explica, resuelve y supone una suerte de homogeneización pacífica y anhelada de lo *naturalmente* heterogéneo y conflictivo e indeseado, una cierta unidad en lo que es desnuda alteridad; y, con el recurso de *aunar* voluntades y potencias, hace de eso que fue naturaleza, nueva

²⁶² Huelga señalar que la excelencia es la excelencia juzgada como tal por quienes la han de hacer.

²⁶³ (Lev. X, 1-2) «Tomado universalmente, el Poder de un hombre lo constituyen los medios que tiene a mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno» (...) «El poder original es un grado eminente de facultades corporales o mentales».

²⁶⁴ (Lev. X, 3) «El más grande de los poderes humanos es el que está compuesto de los poderes de la mayoría, unidos, por consentimiento, en una sola persona natural o civil que puede usarlos todos según su propia voluntad –como es el caso en el poder de una república–».

realidad artificada (y propiamente convencional): recurso que necesariamente incluye el recurso físico (esto es, natural) de imponer fuerza y castrar lo indeseable, aunque se considere deseable, precisamente, no usar la fuerza ni castrar cosa alguna.

Así, desde este prisma, y ya colocados en el nivel más pragmático y áspero, cabe resolver que es precisamente el *covenant*, por su relación directa con el poder y el deseo (y al margen de cómo se considere su intervención en el campo de la cuestión moral), con su capacidad para hacer e imponer, el elemento clave en torno al que debe seguirse pensando y haciendo.

El panorama, ya lo avanzamos desde el arranque, no es precisamente arcádico, y habrá que buscar soluciones deseadas sí, pero posibles: y medir bien, pues la historia no parece augurar grandes alegrías, aunque sí notables mejoras. Estamos más para cribar que para resolver, aunque la esperanza optimista siempre acaba por encontrar algo, siquiera sea casi nada. Y quizás un tropo de inspiración musical pueda detonar nuevos gérmenes, abrir grietas por donde se cuelen otros alcances más serios: en innumerables composiciones notables de la música contemporánea las *comunitarias* armonías clásicas se rompen con disonancias que, sin embargo, conviven y dan en buen fin (de un modo, por cierto, sorprendentemente similar al que avanzó Carlo Gesualdo, el Príncipe de Venosa, no mucho después de que pensara Maquiavelo, en la primera modernidad). ¿Puede animar tal imagen la creación de nuevos artificios políticos que pulan la por naturaleza controvertida figura del *covenant*?

Con todo lo dicho, sigue no obstante apareciendo un recurso como crucial para obrar convergencia pacífica y satisfactoria, y lidiar con el peliagudo problema de la voluntad común: el uso de la razón, entendido aquí en el sentido hobbesiano de razonamiento recto, de ejercicio correcto de tal facultad. Una de las grandes cuestiones de la política, sin duda, es su relación, a un tiempo esquiva y amistosa, con la racionalidad: la razón parece el mejor instrumento de que dispone el hombre para diseñar su convivencia pública²⁶⁵, porque provee de capacidad para ver más allá de la punta de los zapatos de uno sin perderlos de vista; pero el desprecio fáctico a que ha sido sometida por unos y otros, en la gerencia del Estado, ha acabado por casi marginarla de la política real. Así, ¿como recuperarla, cómo *imponerla*, al cabo? Pues que la razón *se impone* sólo es cierto si se entiende la proposición en su forma de pasiva refleja y no en su versión pronominal.

²⁶⁵ Y su vivencia privada, como hemos señalado en distintas partes de este trabajo, especialmente en los apartados «La libertad humana. El hombre y la tierra» y «Ley de naturaleza y razón. Pasión y querencia. La naturaleza humana como entidad innata de deseo y aversión.»

Y lo deseable, según los usos de Occidente hoy, sería justo lo contrario. Piénsese, además, en la obviedad de que puede imponerse sólo por parte de quienes están dotados de poder e intención suficientes para hacerlo. En un mundo correcto, que pugna por liberarse de las violencias visibles, como es el occidental hoy, ¿se acepta abiertamente ese ingrato fondo? Si no, y si efectivamente la cosa es como se dibuja, ¿cómo hacer *lo mejor* (i.e., que la razón guíe), cómo podrá *imponerse* (versión pronominal ahora) la racionalidad pública cuando quieran imponerse a ella quienes la obvian a todas luces, bien por capricho privado, bien por torpeza, bien por delirio, etc., como ha sucedido a menudo en la historia? ¿O, sencillamente, es justo ésa la cuita crónica de la política, una irresoluble cuestión ante la que no cabe ya siquiera *rezar* para que una fuerza superior (desde otro mundo que no es este semigrato basurero, y que ya no existe) nos *salve*?

Pues las hipérboles con que la historia nos nutre son tremendamente expresivas al respecto. Y en especial, la hipérbole por excelencia, el episodio nazi (tan exhaustivamente documentado y conocido), nos ilustra lo bastante: la obviedad de lo que enseña no impide (a veces parece más bien facilitarlo) que, una vez más, se obvie lo obvio: así, si los nazis exterminan es, a los efectos que nos interesan ahora, sólo porque consideran que tal es *lo bueno*²⁶⁶ y disponen de la capacidad suficiente para llevarlo a cabo. Que estén equivocados o no, desgraciadamente (así de ingrata es la vida aquí), concierne juzgarlo a otros hombres. Y lo juzgaran *malo*, averso, claro, sólo en la medida en que choque con su propio *ordo amoris*; y lo que es quizás más desalentador, sólo podrán desterrarlo del mundo si tienen voluntad de hacerlo y, sobre todo, la suficiente fuerza para llevar a cabo esa voluntad. Las buenas noticias son que, efectivamente, así se dio, si bien quizás demasiado tarde (¿no fueron capaces de anticipar que el poder y la voluntad alemanas sólo recularían ante un poder superior ejercido, como tantas veces ocurrió antes y tantas veces siguió sucediendo después?). Grupos poderosos de hombres consideraron eso inaceptable y pudieron (finalmente, y sólo con tremenda violencia, superior a la opuesta) acabar con ello. Otros grupos humanos, en cambio, lo valoraron como *bueno*: piénsese, al margen del *Eje*, en el apoyo directamente bélico que algunos países árabes dieron a los nazis, o en los varios gobiernos colaboracionistas europeos, incluido el caso francés, incluso en posiciones africanas. Recuérdense, por otro lado, otras hipérboles igualmente inaceptables desde nuestro punto de vista y no poco ubicuas: piénsese, por poner ejemplos nítidos, en el estalinismo, el maoísmo o el episodio de Pol Pot, que *procedieron*

²⁶⁶ Se trató esta idea en «Egoísmo, moral y política. El egoísmo como *ordo amoris* particular. La forma formal del bien».

con el asesinato masivo (y el epíteto no es decorativo) de quienes sostenían otras ideas políticas o simplemente molestaban; o más simplemente, mataron como fruto de orate designio caprichoso (i.e., en el último caso, incluso por llevar gafas); o recuérdese el caso de típicas dictaduras latinoamericanas, o el *holocausto* armenio, o la masacre por parte de estados de pueblos como el kurdo, o las más contemporáneas matanzas en buena parte del territorio africano²⁶⁷: ¿Dónde quedaron los derechos, tanto en los casos anteriores como en los posteriores a la Declaración? Simplemente ni hubo voluntad bastante, ni bastante poder para imponerlos. Ningún Derecho, pues: millones de humanos descansan en fosas comunes por razones, a nuestros ojos, espurias. Millones de humanos asesinados, sin más, expoliados de todos y, con ello, del más fundamental de los derechos: el derecho a la vida²⁶⁸. *The banality of evil*, inventó Arendt para expresar su incompreensión radical ante el fenómeno nazi. Y nos sirve la expresión igualmente para buena parte de los restantes episodios.

Sea como fuere, entendamos el derecho natural según la tradición voluntarista más radical del XVI-XVII, lo entendamos como lo entendía la corriente aristotélico-tomista, incluso en su versión teológica más pura, como decreto y voluntad divinos, lo admitamos como se quiera hoy, estemos cargados de razón o no en cuanto a su estatus de Derecho legítimo, un facto va a misa y nos dice lo que no podemos eludir con poesía y caprichos acomodaticios: si no hay intervención humana que los *imponga*, ni hay derechos humanos ni nada que se les parezca. Y, por lo que sabemos, imponerlos no es tarea fácil, pues multitud de humanos, como vemos aunque no lo queramos ver, están dispuestos a que así no sea. Y dormirnos en los laureles del que se cree (y se sabe) justo, o del mimado que no agradece lo que goza, y reclamar, sólo lloriqueando, que las cosas han de ser así porque Dios o la naturaleza, el tirano iluminado o el pueblo gratificado simplemente lo dicen, mal asunto. Incluso lo ganado perderá terreno si se lo considera, como sucede a menudo, caído graciosamente del cielo y no luchado entre humanos que oponen sus flujos de deseo.

De nuevo, despojados, en este nivel radical, del magma trascendente salvador, nos topamos con la acongojante asunción de que somos nosotros, desamparados, quienes hemos de coger el toro por los cuernos y afrontar lo muy crudo (¿qué no lo es?).

²⁶⁷ Al respecto de todo tipo de hipérboles y barbaridades asesinas, y su relevancia para los ámbitos político y jurídico, interesantísimo y más que elocuente el trabajo de Bruneteau (2006).

²⁶⁸ Que, por cierto, es el derecho básico en la doctrina hobbesiana: así en el ámbito natural como en el civil. El eje sobre el que se sustenta el artificio político todo.

Establecidos ya en esta línea terrenal que busca recomponer lo descompuesto por una tradición que clamó lo que ahora ya no es, se hace necesario mostrar las cartas. Según nos parece, en un sentido perfectamente relevante, puede (debe) decirse que el Derecho (y con él, los correspondientes derechos, claro), no es más (ni menos, de nuevo) que un sofisticadísimo recurso de supervivencia que puede permitirse (y se permite) el animal humano²⁶⁹: un invento, un artificio enmarcado en ese sofisticadísimo recurso de supervivencia magno que es la política, a su vez artificio que, de un modo que revela tremenda agudeza de especie (sea, por una vez), la tal especie recrea a su albedrío y según su interés, reglando como le viene en gana a partir de efectos que observa en la espontánea naturaleza. Y el efecto que más le concierne a su actuar, raíz de la vida humana, es el producto del poder, de la capacidad de las entidades humanas para la acción. Y es, precisamente, restringiendo a voluntad, según le convenga, el fenómeno del poder humano, que por naturaleza le es problemático para una vida que es co-vivida, como aparece el Derecho: que no es sino fruto de una decisión artificial y, en su versión más propia, más deseable, más *de derecho*, «convencional», en el sentido exacto del término²⁷⁰. Y olvidar su estatus de artificio, tanto en lo que a su fundamento se refiere como, y sobre todo, en lo que toca a las condiciones en que se hará posible su sanción (una vez más, que la Declaración, como *modo* de Derecho, viera la luz cuando y como la vio es más que elocuente), no acordarse del esfuerzo que ha supuesto todo el periplo que culmina con la imposición efectiva de una Ley tenida por justa y deseable (desde la tradición que por esa senda caminó, desde los pensadores que asientan las bases teóricas que permitirán desarrollar el despliegue jurídico positivo anhelado, hasta su escritura jurídica en un marco político que facilite su imposición), no sería sino la mejor pasarela para el desastre, al menos en el caso que nos ocupa, pues consideramos que la trabajada Declaración, como letra de Derecho presto a ser respetado, aunque limitada, es un buen antídoto para el descalabro.

A estas alturas de la disertación ya resulta obvio que el fundamento teórico a que aquí se apela especialmente es a la ya mentada equiparación moderna entre derecho y poder. Equiparación radical que busca, entre otras cosas, precisamente desfantasear, despoetizar, *terrenizar* el alcance del elemento clave «Derecho», si no en origen, con el medievo escolástico aún humeante, sí en su toma de cuerpo, ya abierto el XVII; y, con

²⁶⁹ Y lo que decimos, nos parece claro, es perfectamente hobbesiano: si no en la letra, sí de matriz.

²⁷⁰ Volvemos, ahora en el terreno concreto del contexto de los derechos humanos, con la idea más abstracta que apuntábamos al principio de este apartado.

ello, depurarlo y limpiarlo de barro trascendentes. Equiparación que, a nuestro parecer, está en la base del triunfo de la política teórica y práctica que, asentada en el XVII, fluye aristada hasta nuestro XXI. El salto se da desde el *phántasma* (más griego) al *factum* (más romano), si se quiere, pero más concretamente desde la política como espejo de trascendencias en la que el hombre obedece porque rehace o remeda, a la ciencia civil en tanto gran artificio donde el humano manda porque crea e inventa, sí, pero como un elemento más de la naturaleza (preso de sus leyes y libre con sus derechos), contrapeso de peso que a menudo se obvia. La identidad originaria entre derecho y poder que Hobbes planta en el virginal *state of nature* se regenera sin haber perecido en el artificiado estado político. Esa equiparación definida y estable de la que Spinoza hará punto de partida *politicus* sigue de modo canónico el proceder revolucionario moderno (de Copérnico y Galileo a Descartes, Hobbes, Spinoza y Newton, como honorables ejemplos), que toma, retoma y rehace y revuelve hasta el más contrario envés la dominancia aristotélico-escolástica en las materias clave: física, metafísica y ética-política. La matriz se atisba apenas en el *Digesto*, traquetea medio escondida durante la Edad Media y renace abiertamente con Vázquez de Menchaca en la España del XVI, que entrega el testigo a Hobbes²⁷¹.

La equiparación, por fin y por cierto, apela necesariamente a la lucha humana, individual y colectiva, por lo deseado: a la de salón, pulcra, y a la del fango, más sucia y menos adecuada a nosotros, civilizados animales de pulcros salones.

Los antecedentes históricos, así píos como seculares, desde el cristianismo primitivo (y su renacentista versión española, que en la moderna idea de *ius gentium*, sin duda, fragua los sustentos teóricos y jurídicos de lo que luego fueron los derechos humanos con su radical rasero *humanizante*) hasta la Revolución Francesa, que erosionan el reducido ámbito de la *pólis-civitas* (en su versión moderna el Estado-Nación) o el reino tradicionales para desbordarlos con la idea genérica, grupal de humanidad, germinan, tras sangriento proceso de cultivo, en la Declaración. Al cabo, el cruento cenit no fue esa *bellum omium contra omnes* tal como la describió Hobbes pensando sobre todo en el ámbito estatal, ya en sus *Elements of Law* y en el *De Cive*, pero sí desde luego una verdadera *warre of every one against every one* (esa Segunda Guerra Mundial, que resulta, precisamente —y la coincidencia es relevante—, la patencia perfecta de esa

²⁷¹ Cf. el brillante y revelador estudio de Annabel Brett, ya mencionado, con respecto a este último detalle.

omnibélica condición latente-patente de las relaciones internacionales que el filósofo inglés describió también), cuya resolución acabó clamando, desde luego, *covenants* que acordaran, cuando menos, la protección mutua a cambio de su correspondiente obediencia mutua a una serie de autoridades y normas: la ONU y la Declaración, sus encarnaciones principales respectivas. Pero el gran y crónico problema de la política y el Derecho internacionales (y con ellos, de tal cosa como la eficacia de la Declaración) lo expone a vista de todos el análisis hobbesiano, tres siglos antes de que fueran *prescritos* de facto los derechos humanos y de que empezaran a verse las carencias de su imposición efectiva: el elemento ejecutivo unitario y acordado que funda y garantiza la convención política no existe. La política, estrictamente hablando, no existe. Fría o caliente, latente o patente, es guerra lo que hay. En un mundo organizado políticamente aún según el patrón Estado-Nación (a pesar de todos los augurios en su contra)²⁷², ¿quién posee soberanía legítima²⁷³ (política) que obligue obligación? Las alianzas (pseudoalianzas) se han mostrado una y otra vez como solución sospechosa, y tan conflictivas, casi, como el estado de cosas que pretenden subsanar: pues el poder unificado sólo existe si hay acuerdo (si no, sigue siendo poder, pero de parte y no de todos: poder bélico y no político, si seguimos la descripción hobbesiana), si hay *covenant* y las decisiones las toma *una unidad* legítimamente²⁷⁴ (políticamente) representante, esté compuesta por cuantos esté compuesta. Recuérdese, por ejemplo, la elocuente abstención de la Unión Soviética o de China con respecto a la Declaración, y los problemas (llamémoslos así) que hubo con los derechos humanos en esos ámbitos estatales; o piénsese en los conflictos (la Guerra Fría como ejemplar notorio) que se han dado entre estados miembros de la Organización: sólo por miedo mutuo de mutua destrucción no estallaron en caliente, en guerra abierta latente.

A la luz de lo visto en la historia (y en la antropología, si se quiere), y tras tanto revolcón, ¿no va siendo hora ya de abandonar edulcorados sueños y de asumir un punto de partida básico, bronco pero ajustado, siquiera sea por razones de eficacia, con el fin de conseguir lo deseable (en la medida de lo posible) y tender cuanto menos mejor al enésimo fracaso? La armonía incontrovertida de actos y deseos comunes la vemos acaso

²⁷² Recuérdese, por cierto y a propósito de esto, como curiosidad y paradoja quizás, que uno de los artículos de la Declaración proclama el derecho de todo hombre a una nacionalidad. Entendemos, sin duda, que la idea tiene su origen en el casi exterminio de toda una nación cuya característica principal, como ha señalado Arendt con su proverbial agudeza, era adolecer de Estado: de nacionalidad, en lo que nos ocupa, al cabo.

²⁷³ Mejor diríamos «legal»; pero legalidad no hay donde no hay fuerza unitaria y acordada que le dé cobertura.

²⁷⁴ Y legalmente.

sólo en las hormigas (por no mencionar las abejas del ejemplo leviatanesco), pero somos humanos y no insectos, parece.

Así pues, ¿no apunta lo sugerido a que la convivencia humana, tal como pensaron muchos de quienes asentaron la modernidad política, lejos de resultar un siglo dorado de poetas ufanos al que se aspira en frustración eterna, es fundamentalmente oposición de potencia, lucha de poder, *imposición* de lo que se tiene por bueno, al cabo? Se dice esto con intención de que nos volvamos a recoger lo dicho antes a propósito de los diagnósticos gratos e inadecuados, y los crudos y desalentadores, pero más afinados y útiles que los primeros, incapaces de sanar. El optimismo, potencia utilísima si se juega bien y baza perdida si se usa mal, no se gana en la derrota crónica, en la expectativa frustrada que la poesía fantasmagórica alimenta.

Tras esas sugerencias teóricas, bajémonos de nuevo al terreno de lo *efectual*: dado el relativo pero extendido fracaso de los derechos humanos y dado su peculiar carácter jurídico, que los priva de la instancia que habitualmente ha *obligado* el cumplimiento de normas consensuadas en forma de leyes, a saber, la capacidad ejecutiva de una agrupación humana, digamos el Estado, que cuenta como faz necesaria para ese fin con el monopolio de la violencia, ¿sería deseable, en el contexto de un mundo huero en derechos humanos, la imposición forzosa del aspecto que prometen?²⁷⁵ Pues, ¿qué sentido tiene una batería de leyes que se incumplen sistemáticamente? ¿O han de regir, no en el universo humano, sino sólo en ciertos estados con ciertos regímenes políticos donde, por cierto, hacen menos falta porque se respetan más? ¿Qué se prefiere hoy: un mundo en el que no se observan tales derechos por falta de herramientas de imposición («covenants without the sword are but words»...), o un mundo en el que los humanos disfruten de ellos gracias a la intervención de una unidad política, acordada por tanto, global y de fuerza superior?: una especie de *transestado*, pero con todas las de la ley y no lo que existe ahora, ese nido de divergencias radicales, propias y ajenas, más cancela que herramienta de una intervención convenida que nadie está dispuesto a abordar. ¿Ha lugar para pergeñar terceras vías factibles, según el mapa político que conocemos, el de ayer y el de hoy? La tercera vía tradicional, la de la propaganda y la demagogia (miedo y esperanza, sus recursos menos inhábiles) que guíe cerebros y exorcice espontáneas disidencias conflictuales, ¿nos vale ahora? Su versión amable y digna, la delicada educación, y visto lo visto, ¿se puede ejercer *limpiamente*? ¿Cómo diseñar, no ya un

²⁷⁵ Como sucede, por cierto, con todos los derechos que se quieren cumplidos y se toman en serio. La pregunta se hace sola: ¿no nos tomamos en serio los derechos humanos?

Estado, sino un mundo entero habitado por humanos, que vaya completando ese justo fin por caminos incruentos y libres? Más aún, ¿tal cosa es posible en un animal como el que nos ocupa: el humano? Las prometedoras soluciones utópicas que datan del siglo IV adC. (ya!!!), y que se van rearmando progresivamente, más tras las revoluciones francesa y americana (por cierto, por sendas bien distintas) a lo largo del XIX, y que desembocan en las clásicas propuestas salvíficas del totalitarismo del siglo pasado, que dieron en traer más bien poca *salus*, ¿son simplemente un camino agotado porque ha mostrado su condición laberíntica, o cabe recuperar, si no todos, algunos de esos esquemas para perfeccionarlos y salvarnos de verdad? ¿Podemos salvarnos aquí y desde aquí, sin trascendentes aliados que nos echen una mano? ¿Siquiera deseamos volverlo a intentar, una vez visto al hombre radiografiado por la historia y la contemporaneidad? ¿No más bien concluimos lo que Maquiavelo ya advirtió con cegadora clarividencia: que la condena de los humanos la rige su constitutiva condición de haber sido creados por la naturaleza «in modo che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa»?²⁷⁶ ¿No más bien concluimos, por tanto, que el salvavidas cósmico que promete franquear esa imperfección terráquea no es más que funesta poesía y que, como tal, en el suelo bien terroso de los asuntos humanos, no puede otra cosa que llevarnos al delirio y, con él, al desastre? ¿Nos conformamos, pues, con el devenir tal como nos viene (que no es poco, después de todo) de un mundo en el que, a velocidad de pocos metros por milenio, se va fraguando el bello ideal que proclama la Declaración, impuesto, al cabo (por la vía de la persuasión, la amenaza o su consumación en la violencia física), por un poder occidental que hace de ella guía conceptual de acción?

Dicho lo dicho, y de regreso al terreno más propiamente teórico, viene a quedar todo en que los derechos (naturales y políticos, internos y externos), al humano (esto es, a cada humano; o, si se prefiere, a ese cada humano que haya de gozarlos; o, si se prefiere, a ese cada humano al que los otorgadores de derechos —él mismo, también, si tiene fuerza y voluntad para ello— acuerden otorgárselos), no le vienen dados por su condición (natural) de humano (tal como proclamó una tradición que, cada tiempo investida de la moda metafísico-teológica que procediera, y a menudo embarrada en afeites confusos y transmundanos, sigue coleando hoy), sino por su condición (natural) de individuo, que es cosa bien distinta: con su enésimo requiebro, uno más en su giro-

²⁷⁶ Machiavelli (2000), I, 37, 2.

revolución, Hobbes lo entendió ya²⁷⁷. Las repercusiones de tal constatación nos son hoy bien conocidas, y la solidez del dictamen, incólume, a pesar de esa floreada puesta en cuestión de la idea de sujeto tan propia de la filosofía histórica del siglo pasado y de la contumacia de quienes siguen viendo el Derecho, el deber ser, el bien al cabo, determinado por la enésima concreción adecentada de las formas platónicas o los *géneros generalísimos* aristotélico-escolásticos. El fundamento de la aproximación, sencillo, nominalista, terrenal y contundente como una mascletà al sol del mediodía levantino: como sabemos, y por así decir, no hay *humano* que pueda tocarse (no, pues, *hombre* fuera del ámbito de la imaginación, de lo intracogitativo), hay *humanos*, que es, una vez más, cosa bien distinta. Derivar derechos de una fantasmagoría no puede resultar más que otra fantasmagoría más fantasmagórica, si cabe. Y peligrosa, seguro. Pues necesariamente ha de perder pie. El escolio de todo ello, ya apuntado y repetido, es claro: lo que no nos viene dado por gracia de nuestra condición categorial hay que ganárselo aquí abajo, con el cerebro y las manos, tan hábiles si se usan con pericia. Sabemos hoy, o deberíamos saber (mejor nos irá) eso ya apuntado: que los derechos no caen del cielo *anymore*. Hay que *hacerlos* y ganárselos como hay que hacer y ganarse lo que se come, que tampoco cae del cielo aunque hoy pueda parecérmolo. Desde luego quien sí lo sabe bien, por razones obvias, es Shirin Ebadi, la juez iraní, que recibió el Nobel de la paz en 2003 y hoy ejerce como exiliada forzosa. Sus inequívocas palabras en una reciente entrevista nos sirven como perfecta síntesis para pre-concluir lo que tratamos de concluir con muchos más rodeos: «Los derechos humanos se consiguen con la lucha. No se regalan».²⁷⁸

Y lo demás son sueños. Así, los humanos agentes y pacientes de esos derechos son aquí cada *hombre vivo de carne y hueso*: queriente, pudiente y actuante *species infima*. *El hombre* como *categoría*, como forma-idea, como, en suma, cabeza de taxonomía fantasmagórica (sólo intracogitativa, sin existencia extramuros) tiene la misma relevancia para el ámbito político-moral que los actos y pasiones de un hombre muerto: ninguna. Como diría el propio Hobbes: «For my part I make no question of that at all...»²⁷⁹ O, por afinar la idea, en fraseo de Flaubert: «l'attirante fantasmagorie des réalités

²⁷⁷ Como en otras cuestiones, aquí también tras la senda de Ockam. Hobbes dispone con todo ello una base sólida para el progreso (hasta hoy mismo) de la idea de derecho subjetivo, del derecho como potestas del individuo/sujeto, como facultad, como libertad en definitiva.

²⁷⁸ En «Entrevista con Shirin Ebadi». El País Semanal nº1838, Diciembre 2011, 41.

²⁷⁹ Hobbes (1971), 65.

sentimentales»²⁸⁰, que traducimos, obviamente, como «la atractiva fantasmagoría de las realidades sentimentales»: esa real realidad de las ensoñaciones desiderantes, en fin, de una niña de quince años tutelada por monjas en el Rouen de principios del siglo antepasado. Mal fuente de decisión política lo que no existe: menos tocante con lo mundano que la amenaza de los molinos de Don Quijote.

La libertad política I. Lev. XXI. Una variante elocuente. La gran paradoja de la libertad (la libertad como inversión).

Como es obvio, todo lo que en los dos siguientes capítulos se diga hay que leerlo a la luz de lo desarrollado en el apartado «La libertad humana. El hombre y la tierra.» Aquí trataremos de adaptar, partiendo de ella, esa más física y antropológica noción de libertad a la arena propiamente política. Desgajar los ámbitos en el pensamiento hobbesiano lleva ineluctablemente a malentenderlo. Así, arrancamos aquí con una idea que ya vimos en ese capítulo mentado.

Una de las grandes paradojas de Hobbes («liberty and necessity are consistent») viene enmarcada en un capítulo XXI del *Leviathan* en el que su propio título ya clama, por su cuenta, otra notable paradoja: of the liberty of the subjects: la libertad de los sujetos. Libertad se entiende precisamente como desujeción, como independencia con respecto a ataduras impuestas, y de tal modo la concibe también Hobbes, como ausencia de constricción externa, desujeción pues. La libertad civil será una libertad mucho más compleja (y mucho más grande, cualitativa y cuantitativamente hablando). Se ganará mediante un especialísimo tipo de sujeción que desujetará in the long run: la especialísima y complejísima ob-ligación artificial del covenant. Sobre él se asentará la libertad política que nos concede la ley civil al restringir la libertad natural. Lo mismo cabe decir en términos de Derecho: ganamos la libertad civil, el derecho civil, fruto de la voluntad de cada cual, que pacta la sujeción en aras de esa ganancia. Es más, ésta es una de las piedras angulares de la teoría hobbesiana, y no tendría sentido hablar de esa pérdida de libertad natural, si no es en relación al covenant, a la voluntad de todos y cada uno de los sujetos: de ahí brotará el Estado, sus leyes y la autoridad representante que ha de velar por su ejecución. Así, el punto de partida de todo el proceso político, que incluirá ese

²⁸⁰ Flaubert (1999), 102.

elemento sujetante, se gesta, notablemente, en un acto de libertad: el covenant de todos con todos sobre el que se erige la vida civil toda.

Una curiosa y elocuente variante, que apareció ya en las primeras ediciones del *Leviathan*, y que se arrastra hasta las contemporáneas, nos da la pauta para empezar a penetrar el sentido de la libertad política en su visión hobbesiana: sentido que, como se verá, atañe a problemas políticos que hoy siguen perfectamente vigentes, pues el modo en que se juega en nuestros días con la relación entre los mandatos civiles y el albedrío del ciudadano sigue siendo asunto principal de la convivencia estatalmente reglada entre ciudadanos.

La variante en cuestión pasa habitualmente desapercibida, pues se deja ver (más bien poco, claro) en una nota marginal de ese clave capítulo XXI. Más concretamente nos referimos a la casi imperceptible ausencia-presencia de un simple «not» que, obviamente, a pesar de su exigua corporeidad, vamos a decirlo así, revuelca el sentido todo de la oración en que aparece. En tanto ese preciso capítulo nos ha ocupado especialmente, hemos de confesar que esa «nota» nos trajo de cabeza hasta que, consultando en una edición contemporánea²⁸¹ algunas variaciones interesantes de las ediciones del *Leviathan*, descubrimos el asunto y entendimos, por fin, que lo que Hobbes quería decirnos es lo que creímos que quería decirnos.

La nota en cuestión reza: «Liberty of Subjects consisteth [not] in Liberty from covenants.»²⁸²

Sin la negación aparece en todas las ediciones clásicas (incluida la original en sus tres versiones: Head Edition, Bear Edition y Ornaments Edition) y en las contemporáneas que hemos consultado, salvo en la aludida de Rogers-Schuhmann. Y es, curiosamente, en el superviviente Egerton Manuscript²⁸³, hermano del que sirvió para elaborar esa edición original de Londres de 1651, donde aparece la variante con el «not». El manuscrito en cuestión le fue entregado de mano propia por Hobbes, «engross'd in vellam, in a marvellous fair hand»²⁸⁴, al entonces Príncipe de Gales, el futuro rey Charles II, del que el pensador inglés fue tutor en el exilio parisino de la corte inglesa. Por razones de desajuste editorial, comunes en la época, ese «not» fue suprimido, como decimos, ya en la edición

²⁸¹ Concretamente la de Rogers-Schuhmann, en nuestra opinión, la más completa edición crítica del *Leviathan* hasta la fecha.

²⁸² Lev. XXI, 6. Nota marginal.

²⁸³ Hoy en el British Museum.

²⁸⁴ Según reportó Edward Hyde, Earl of Clarendon, en su crónica.

príncipe. A partir de ahí, la cosa se extiende por la historia hasta la detección de Rogers y Schuhmann²⁸⁵.

De entrada hemos de decir que, por instinto, nos suena mucho más hobbesiana la nota con el «not», que es como habíamos querido leerla antes de descubrir su existencia. Pero además, alguna razón clara y sencilla apunta la vía de nuestro instinto. Sin ir más lejos, el contexto más inmediato del propio capítulo insiste precisamente en la idea que esa nota (con la negación) parece querer decir: la liberty del civis, del sujeto que ha convenido (voluntariamente, pues) precisamente la cesión de libertad individual, «no» consiste en liberarse de los pactos, pues tal no tendría sentido. El sujeto, como ciudadano, no es libre con respecto a lo que la civitas, la commonwealth, la comunidad política constriña. Le debe una obediencia que consiste, precisamente, en no tener libertad (política)²⁸⁶ para hacer o no hacer determinadas cosas: típicamente lo que las leyes prohíben. En ese margen que las leyes abren y cierran (pues ni pueden, ni deben ser exhaustivas, pues no se quiere que lo sean: el contrato pretende constreñir lo que sea nocivo para la vida y la convivencia deseada, no más), sí podrá el sujeto hacer o no hacer: y en eso consiste su libertad en tanto tal sujeto político, como Hobbes apunta explícitamente. Si se quiere decir de modo más áspero, pero perfectamente hobbesiano, puede añadirse que el ciudadano está políticamente encadenado²⁸⁷ a los covenants sobre los que se erige la civitas. Son los estados los que son libres, en ese sentido, con respecto a los demás estados: no los ciudadanos que los conforman y crean con respecto a los pactos que los convierten en ciudadanos, en sujetos. Y los estados, como estados íntegros, son libres, precisamente, porque no hay covenants²⁸⁸ que los ligen, que los sujeten, con respecto a otros estados: no hay civitas soberana por encima de ellos. Los estados, en ese sentido, son naturalmente libres, pues no hay covenant que deban observar: del mismo modo que el hombre en estado de naturaleza, que se define, precisamente, por esa ausencia de gobierno soberano, de visible power to keep them in awe. La identificación hobbesiana

²⁸⁵ La magnífica edición, además del propio texto del Leviathan, anotado y criticado, aporta un volumen independiente con un rastreo exhaustivo de variantes entre las distintas versiones de la obra, amén de un estudio perfectamente riguroso de las interesantes y elocuentes circunstancias editoriales en que se vio envuelta.

²⁸⁶ Movámonos ahora en ese terreno civil, que es el que se discute: como es obvio, y como señalamos por doquier, el individuo puede, tiene libertad física para violar las leyes. Pero ahora hablamos de la libertad política: en cuyo ámbito, y por utilizar los mismos términos, el sujeto no puede violar las leyes.

²⁸⁷ Cadenas es el término que usa Hobbes: «they made Artificiall Chains, called Civill Lawes» (Lev. XXI, 5)

²⁸⁸ En el sentido fuerte, político del término: una cosa es un acuerdo, otra, el contrato que funda un Estado, con todo lo que eso implica, especialmente la condición de soberanía.

entre el estado de naturaleza y la política internacional atiende a esas razones²⁸⁹. Y, como es natural, la ventaja del sujeto es la protección (de hecho y por derecho político) y su desventaja la cesión de libertad natural; en cuanto al Estado, su ventaja es la libertad y su desventaja, la desprotección (de hecho y por derecho natural). La libertad que el sujeto gana con el artificio de la política no lo es con respecto a los covenants (de los que no puede liberarse: cuestión innegociable, pues ha sido negociado lo contrario como condición sine qua non), sino que queda definida por las nuevas posibilidades, por las acciones en potencia que el Estado trae consigo, y que sin él no existen: por decirlo en términos de Derecho, que es el terreno en el que se sustancia el asunto en último término, los ciudadanos adquieren unos nuevos derechos (políticos) que consisten (una vez más, la equiparación ubicua) en la libertad de hacer o no hacer todo aquello que la guerra ubicua del estado de naturaleza no permite: eso, precisamente, que permitía el derecho natural y que ahora queda prohibido por mor, precisamente, de ganar esa nueva libertad que en la base es protección de la vida.

Si nos remitimos al texto concreto del contexto de la variante, es claro lo que Hobbes entiende por libertad de los sujetos, pues lo dice expresamente: «The Liberty of a Subject, lyeth therefore only in those things, which in regulating their actions, the Sovereign hath prætermitted».²⁹⁰ Pero es igualmente claro lo que quiere dejar claro: en lo que insiste Hobbes con este párrafo sexto y con los siguientes (en perfecta coherencia con su corpus teórico) es en la idea de que lo que hace ciudadano al ciudadano es la obligación política (la no libertad política) de obedecer, precisamente, lo que los covenants sancionen. No hay libertad con respecto a eso: pues, si no se cumple aquello cuyo cumplimiento hace Estado, éste perdería su uso y sentido, y se caería el edificio político todo. «There is written on the Turrets of the city of Lucca in great characters at this day, the word LIBERTAS; yet no man can thence inferre, that a particular man has more Libertie, or Immunitie from the service of the Commonwealth there, than in Constantinople.»²⁹¹. La libertad del ciudadano, así, no consiste en su libertad individual con respecto a los pactos, sino, por un lado, en la libertad de que su Estado goza (que no es poco), y por otro, en la libertad que esa atadura permite, como los márgenes del río que no impiden la caída del

²⁸⁹ Así lo comentamos, con más detalle, en el apartado «Estado de naturaleza, derecho natural y derecho político».

²⁹⁰ (Lev. XXI, 6) «La libertad de un súbdito, por tanto, reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano sentó las reglas por las que habrían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar».

²⁹¹ (Lev. XXI, 7) «En las torretas de la ciudad de Lucca está inscrita, todavía hoy, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; y sin embargo, nadie podrá de ello inferir que un individuo particular tenga allí más libertad, o que esté más exento de cumplir su servicio para con el Estado, que en Constantinopla».

agua, pero limitan su cauce. Nunca consiste en la libertad con respecto a esa atadura convenida (los covenants): consiste en poder acometer las acciones que no quedan constreñidas por la sujeción a esos pactos, por la no libertad con respecto a su cumplimiento. La idea la remata Hobbes con un sintagma expresivo y elegante, como de costumbre: «the Silence of the Law». De ese silencio depende la libertad del sujeto civil. La nota marginal de XXI, 18 reza, eloquently enough: «The Greatest Liberty of Subjects, dependeth on the Silence of the Law». Y con la idea arranca el correspondiente párrafo: «As for other Lyberties, they depend on the Silence of the Law. In cases where the Sovereign has prescribed no rule, there the Subject hath the Liberty to do, or forbear, according to his own discretion»²⁹². De esa libertad restante, de esa otra libertad ha venido hablando en los párrafos anteriores; pero es ésa una liberty que, aunque concierne al ciudadano (pues éste, obvio es, no deja de ser humano), tiene que ver más con la libertad que el derecho natural faculta y que nunca se pierde, ni aun en el ámbito político más reglado, que con la libertad artificial que la institución política instaure.²⁹³

Así, el civil no es libre qua tal civil. ¿Con respecto a qué no lo es?, hay que preguntarse, aunque no se haga siempre. Con respecto, ciertamente, a esos covenants que lo hacen tal ciudadano y, como ciudadano, teniente de derechos nuevos y deseados. Puede hacer de su vida lo que tenga a bien hacer; puede ir de aquí allá sin que nadie tenga derecho a asaltarlo. Pero no puede desligarse del cumplimiento de lo que se ha pactado por todos: está ob-ligado por convenio bilateral a no romper unilateralmente ese contrato. Si lo hace, perderá los derechos de que esa condición civil le había hecho dominus.

Así pues, la libertad de los sujetos no consiste en estar libre de convenios, en liberarse de ellos, sino en estar ligado a ellos, y hacer o no hacer lo que esos convenios permiten. El sujeto no es libre con respecto a los pactos: al contrario, se debe a ellos. Quien es libre es el Estado que el sujeto ha erigido y al que pertenece, pues no tiene covenant al que responder. A nuestro juicio, ésa es la idea que Hobbes quiere fijar con la controvertida nota marginal y en el párrafo en cuestión, de perfecto acuerdo con lo que asienta en el capítulo entero.

²⁹² (Lev. XXI, 18) «La mayor libertad de los súbditos depende del silencio de la ley» «En cuanto a otras libertades, dependerán del silencio de la ley. En aquellos casos en los que el soberano no ha prescrito ninguna regla, el súbdito tendrá la libertad de hacer o de omitir, según su propia discreción».

²⁹³ La relevancia de la distinción (que, sin embargo, no disgrega, como decimos: el humano sigue siendo humano, naturalmente humano, aun en el artificial mundo político) es clave para la idea en que nos apoyamos cuando discutimos la tesis de Schmitt en torno al derecho de resistencia (en «A propósito de Schmitt. La maquinaria estatal y el derecho de resistencia»). Ahora nos interesa más demarcar la diferencia para afinar la noción de libertad política en Hobbes.

Por todo lo dicho nos parece elocuentemente superior la versión de Rogers y Schuhmann, y nos inclinamos a pensar que la ausencia del «not» responde, no a la intención de Hobbes, sino a una lectura precipitada y poco cuidadosa del texto hobbesiano, la que inicia el primer impresor que vertió la ausencia.

Además de la razón editorial (el Egerton Manuscript) y, sobre todo, de los motivos teóricos que apuntamos para optar por esta lectura, hay un argumento textual, a nuestro ver ya definitivo, con el que nos topamos en el De Cive y que destaca la edición Rogers-Schuhmann. Un pasaje de la obra recoge en una frase gran parte del sentido de lo que hemos apuntado a propósito de la interpretación de la nota marginal y del capítulo entero del Leviathan. Y, significativamente, añade el controvertido «no» en su latín original: «Libertas civium non in eo sita est, ut legibus civitatis exempti sint»²⁹⁴.

Pensamos que la confusión (que en definitiva supone no entender lo que Hobbes nos quiere decir), entre otros aspectos, que incluyen tópicos eternos de la política y la libertad que precipitan la interpretación, tiene que ver una vez más con el desbarajuste terminológico: en este caso, con la noción de liberty. No, por cierto, porque ésta varíe en los ámbitos físico-metafísico y político, pues rige exactamente la misma idea, sino porque una cosa es la definición de libertad en cuanto ausencia de constricción externa (válida para ambos campos) y otra muy distinta el grado, la cantidad de libertad, por así decir (sustituida la constante definitoria: más o menos constricción externa). Se da la paradoja, como hemos apuntado varias veces, de que la ligazón, la sujeción (por usar la misma raíz latina que utiliza Hobbes hasta en el propio título del capítulo) política puede tener como consecuencia mayor libertad que la no sujeción a ella en un marco de anarquía (en sentido propio de ausencia de gobierno: bellum omnium contra omnes, pues), que es la alternativa que está manejando Hobbes. Volviendo la cuestión al entorno del Derecho (pensamos que aquí hay que considerarlo así), efectivamente, en este último ambiente anárquico, puede hacerse lo que a uno le venga en gana según su poder. El problema, como es obvio, es que en tal ambiente el poder (la constricción externa) individual está notablemente disminuido (la amenaza constante de muerte, como su faz más patente y latente) con respecto al que se goza en entorno político, donde, con el mar en calma, pueden desarrollarse las potencias humanas que neutralizarán buena parte de la constricción externa natural. El asunto, desde luego, es complejo, pero pensamos que

²⁹⁴ DC. XIII, 15

Hobbes lo veía claramente así y que así lo expuso, según lo leemos. Quizás se hace más claro con la formulación de una pregunta retórica: ¿En qué ámbito se goza de más libertad (en cuanto ausencia de constricción): en una guerra integral, abierta y sin condiciones, en la que se puede hacer lo que a uno le venga en gana o en un estadio político de paz en el que se está sujeto a obedecer las normas comunes? En el primer caso se está libre con respecto a normas políticas (no existe esa constricción externa); en el segundo, sujeto a ellas (no libre: pues constriñen externamente), con respecto a ellas. En este sentido, pensamos, titula Hobbes el margen textual que se ha venido remedando equivocadamente, con las consecuencias de confusión teórica que ello supone. Cabría apuntar, por apuntalar, que esa constricción externa, en rigor, es en cierto modo interna: pues si legítima (política, así), es fruto de la voluntad del sujeto que queda por ella sujeto.

No puede no observarse algo que, aunque obvio (si bien poco observado), no deja de afectar a todo lo que ha venido diciéndose: en el hombre hobbesiano el deseo es anterior a la libertad, y por ello jerárquicamente superior. La libertad (de hacer o no hacer) lo que no se quiere es una libertad fútil; la no constricción para la acción indeseada resulta vana. Y qué decir de su corolario reverso: uno se encadena a algo, si eso es lo que quiere. Y la libertad queda para nada.²⁹⁵ Lo que certifica, al menos en teoría, la sujeción política es la salvaguarda contra lo no deseado a cambio de obediencia: una obediencia que se asume de buen grado porque antes se quiere esa protección que la libertad con respecto al artificio político; porque precisamente se pacta eso, y el pacto no es más que el resultado del anhelo humano. Incluso, por más afinar, podría decirse (y diríase con acierto) que la libertad ya se ha ejercitado: se puede pactar y construir un Estado o no, y se ha querido hacerlo. Las consecuencias de eso (protección por obediencia, en la versión más básica y simple) han de mantenerse, porque son el resultado de una decisión querida y libre: otra cosa no tendría sentido. Es más: como se ha visto y se verá, es justo el ámbito que demarca la política elegida y erigida en donde el humano gozará de libertad para hacer o no hacer lo que (al menos teóricamente) eventualmente desee o no. En definitiva, se canjea anhelo por libertad, pues éste es principal con respecto a aquélla, como hemos señalado. Pero, significativamente, se canjea en un acto de libertad: de nuevo paradoja

²⁹⁵ Piénsese, por ejemplo en un diálogo de Sacrificio (Offret), de Tarkovsky, en la que el protagonista, Alexander viene a decirle a su interlocutor que él mismo se ha encadenado (es la expresión que emplea) a esas tierras sin salida; pero lo ha hecho voluntariamente. Y no necesita más. El modelo de acción humana que supone este ejemplo, sin duda, se da de facto habitualmente; y en lo que a la política respecta, los frecuentes casos masivos, también.

elocuente, enunciada con un matiz distinto a la que apuntaremos a continuación, a propósito de la idea de libertad como inversión. Como es obvio, no puede tenerse todo: y el modo de obtener lo deseado en el general ámbito de la convivencia humana políticamente reglada (éste mismo, deseado, claro), y dados los caracteres constitutivos (conflictivos) de la naturaleza humana, implica esa especial cesión. No hay otro modo, que sepamos, de conseguir ese fin. La sujeción respecto a la política es, como poco, coherente con el deseo: y con la libertad, asumida no como candoroso ideal libérrimo imposible, sino como asunción lógica y física, por así decir. Pensamos que la idea de Hobbes a este respecto va exactamente por ahí, como puede notarse al considerar su doctrina, a un tiempo, global y detalladamente. En adelante seguiremos tratando de apuntalar y pulir la idea.

En el análisis de la libertad política y de la concepción hobbesiana al respecto, los malentendidos son similares (incluso idénticos con frecuencia) a los que se comenten en relación al asunto del derecho natural y el derecho civil o político: de hecho, mezclar ambos ámbitos inadvertidamente es la base del error²⁹⁶. Lo atisbamos, como sensación general, en Hobbes and Republican Liberty cuando Skinner trata el problema de la cesión del derecho natural. Lo atisbamos también, y más concretamente, cuando discute el problema de la libertad en el capítulo 2, *The Elements of Law*, *liberty circumscribed*: pues no es lo mismo, aunque ahí Skinner progresa como si lo fuera, la libertad natural (en sentido físico-metafísico, digamos) que la libertad política. Aunque, como es obvio, la definición base (la natural, la física) determina a la derivada (la política). Y si no entendemos una, no entendemos la otra, de la misma forma que si mezclamos ambas no entendemos ni una ni otra. La relación entre política, soberanía, sujeción y libertad son la clave. Si volvemos a la variante elocuente quizás nos sea más clara la cuestión: un hombre puede ser más o menos políticamente libre en su calidad de *civis* y entre los límites que los pactos fijan, o físicamente libre como individuo animal, pero nunca políticamente libre (en el sentido de no sujeto) con respecto a la unidad política de la que es tal ciudadano.

Sin embargo, sí resulta muy interesante, a todo este respecto, el análisis posterior de Skinner a propósito de la idea de impedimenta arbitraria, en el capítulo siguiente, dedicado a la noción de libertad en el *De cive*. Llegados a este punto, sí nos parece acertadísima, tremendamente afortunada la relevancia (neglected hasta ahora, según comenta el propio autor) que da Skinner a la aparición en el *De cive* de la noción de

²⁹⁶ Lo cual, por cierto, no es de extrañar en absoluto, si no perdemos de vista que derecho y libertad, en Hobbes, son la misma cosa en muchos aspectos.

impedimentos arbitrarios²⁹⁷. Lo que a partir de ella y en relación con ella vayamos destilando ahora nos resultará familiar, pues nuestra postura ha fluido por derroteros compatibles con esa idea, y hemos enfatizado cuestiones que suponen lo que esa noción quiere nominar; y nos será utilísimo para fijar con más precisión el despliegue teórico de la política hobbesiana: las complejas distinciones clave natural/artificial-política y sus correlativas necesidad/libertad-obligación/libertad: al cabo, la razón y justificación del Leviatán. A nuestro parecer, la noción puede ayudar (y ésta es la idea de Skinner, en último término: ahora sí más afinado) a entender la distinción entre libertad natural y libertad civil (*Libertas civilis* en DC. IX,9); pero si bien se usa: pensamos que la equiparación entre arbitrary (internal, aunque también physical, claro) y physical (external) impediment, sin embargo, lleva a la confusión, por razones que comentamos por doquier²⁹⁸. El ejemplo del miedo, que atañe a nuestra discrepancia con Warrender, sirve para ilustrar lo que queremos decir: se puede sentir miedo, y el miedo condiciona, qué duda cabe, pero no obliga (en el sentido físico-natural en que lo decimos) salvo en casos extremos o patológicos. Mientras se pueda actuar de otro modo, hay libertad natural, no hay impedimento natural. Pero sí impedimento arbitrario, si se somete el individuo al imperio del miedo. Incluso en ejemplos extremos como el de la variante hobbesiana del original aristotélico del barco, puede pensarse un desenlace en el que el protagonista no claudique al miedo y acabe arrojándose al mar: porque prefiere morir a ver hundirse su barco (o ver morir a su tripulación). La idea de fondo es que, al revés de lo que sostiene Hobbes y apunta Skinner, el miedo a la muerte (el miedo, la consideración de consecuencias funestas) no obliga (pensemos en el ejemplo del héroe, o los casos citados, incluido el de Sócrates), aunque evidentemente en la mayoría de las ocasiones el arbitrio, no impedido como vemos, opta por elegir la supervivencia. Incluso en el caso que nos interesa más, pues aparece en él la dimensión política que perseguimos, puede verse claro: el punishment juega con esa opción/razón que es estadística y no necesaria (el miedo condiciona pero no determina, y eso nos vale, pues condiciona notablemente). Incluso en el caso de leyes represivas severas, no se asegura el impedimento del delito, precisamente por eso: porque la deterrence no obliga. Eso sí, el factor miedo, parece claro, evitará volumen de delito, por decirlo con términos familiares de hoy. Si compensa o

²⁹⁷ Que él traduce a su inglés como «arbitrary impediments».

²⁹⁸ Pensamos que la más simple y clara distinción entre libertad natural (como ausencia de external-physical impediment o, más precisamente, como el poder, la capacidad de hacer) y constricción natural (como presencia de impedimento externo, como imposibilidad, incapacidad de hacer, se quiera o no, que en este estrato es irrelevante) es la distinción clave que facilitará el análisis.

no la rigidez y dureza de un sistema legal en cuanto a evitar el crimen en razón de los casos que evita, es otra cuestión que ahora no nos ocupa. Pero de hecho, la mejor ilustración de que efectivamente, como tratamos de mostrar, la deterrence no obliga es que los sistemas, efectivamente, castigan. Si no, bastaría con la amenaza. Aunque como sabemos, por un lado el hombre puede elegir la muerte, si le apetece; por otro, el hombre es imperfecto y, o bien no calcula bien en sus querencias (puede pensar que prefiere cuando no es así, según le revela, siempre tarde, el implacable juicio temporal) o bien calcula mal los efectos (puede delinquir porque piensa que no va a ser sorprendido), e incluso, ya metidos más en terreno moral, puede cometer delito pensando que su conciencia no va a resentirse, y luego resulta lo contrario.

Pocas veces se establece en estos términos la relación de libertad y política, quizás por su impopular crudeza, pero Hobbes (y antes Maquiavelo) nos enseñó que fintar la claridad, la precisión, la exactitud en los asuntos políticos por fintar la crudeza es un error que sólo lleva al desastre, pues lo que se haga en política revierte sobre cuerpo y alma directamente, y si es error, devendrá en lo nunca deseado. Así, la gran conquista de la política, el gran logro de su institución²⁹⁹ es la pérdida³⁰⁰ de libertad de los otros todos. De su libertad natural, claro. La cesión de la libertad propia no es ninguna conquista, sino, por razones obvias, una tremenda aflicción. Pero es el precio que pide esa gran conquista. Y aun así, el negocio es un buen negocio. Y que lo sea es el gran argumento a favor de la institución del Estado. A menudo se subestima la inteligencia del de Malmesbury sugiriendo que tal cesión es un signo del supuesto autoritarismo hobbesiano, porque su objetivo es una sociedad autoritaria. Lo que Hobbes nos dice es que si no hay soberanía, no hay política³⁰¹, como no hay acción individual si no hay decisión tras deliberación, ni acto libre si no hay deliberación. La pintura hobbesiana es estrictamente una descripción de la pugna de potencias que subyace a la política para ser tal: y que se sustancia con la cesión general de poder individual (que en su grado superlativo sería aquello en que los hombres se igualan: la capacidad para matar al otro), la simbólica entrega del simbólico gladio privado sin la cual no puede esperarse cesión privada³⁰². Lo mismo tenemos desde

²⁹⁹ Necesariamente vía convenio voluntario, entiéndase como se entienda esa voluntariedad.

³⁰⁰ Cesión, en el sentido visto.

³⁰¹ Habría warre: habría pugna, pues sólo puede no haberla si no hay poderes superiores, sino poder superior.

³⁰² Con el suplemento necesario de que esa cesión general de poder se hace para generar un poder general superior a cualquier poder privado, precisamente para garantizar que no haya poder privado

otra barrera: no hay política sin la cesión privada que, dolorosamente, es la condición sine qua non puede esperarse cesión general.

La clave de la idea puede rastrearse en toda la obra política hobbesiana, pero es perfectamente elocuente el pasaje del *De cive* que nos traduce el mismo Skinner conservando las expresiones clave del latín original: «Each individual is prompted by a particular natural necessity, no less than when a stone falls downwards, to act in pursuit of that which seems to him good (*appetitionem sibi bonum*), and to flee from what seems bad (*fugam sibi malum*)». ³⁰³

La situación quedaría como sigue, pues: así concebido (y vale Dios que la descripción parece perfectamente adecuada), y desde el punto de vista de la primera persona, para el individuo, el uno humano, que es la base de todo el tinglado político en su versión hobbesiana terrena, la situación ideal, la gran conquista sería no ceder la propia libertad en el contexto de la pérdida de libertad y derecho de todos los demás (la historia está llena de ejemplos: y no sólo lo decimos con respecto al caso obvio de las tiranías) ³⁰⁴; pero tal individuo, en el terreno que nos ocupa, es todos y cada uno de los individuos. Y esa dimensión total es, precisamente, el facto irrefragable en una concepción política terrenal y desmetafisicada: el punto de partida es el uno (todos y cada uno) libre en cohabitación con todos los demás unos libres. Dos opciones parecen agotar las salidas: o bien en el continuo inevitable conflicto de animales que, o quieren lo mismo cuando no hay para todos, o lo distinto cuando sólo una opción vale, se impone el más inmediatamente fuerte (o el más inmediatamente rápido, o arrojado, etc); o bien se pacta la cesión, la pérdida artificial de la capacidad para actuar según esa imposición inmediata en aras de un entorno más amable. El precio, esa pérdida; el producto, la ganancia de paz y vida y otras capacidades, amén la neutralizada pérdida de libertad que el colmillo, letal o no, inflige. El facto determina: de la misma forma que el hombre no puede volar porque no tiene alas,

superior al poder público, y pueda esperarse esa deseada cesión privada de los demás en todos los casos: es decir, cesión del poder propio y del ajeno.

³⁰³ (DC. I,7), en Skinner 2008, 93.

³⁰⁴ Obviamente cabría una versión refinada de la hipérbole en la que esa propia libertad incluiría a afectos (familia, amigos extraordinarios, amores) del tal individuo, en lo que sería extensión de la primera persona; sin embargo, extrapolarla a todos como afectos, excedería, pensamos, la idea hobbesiana, por inconsistente: y quedaría más bien la idea en un optimismo de fervor eirenista más propio de Rousseau o de los totalitarismos que del particularísimo liberalismo hobbesiano, que es de matriz individualista y no general o total como los mencionados. Sin embargo, y en tanto el juego con la idea de primera persona del plural es materia hobbesiana clave (persona ficta, Estado, un uno conformado por todos: el uno plural) con la que también hemos jugado en este abordaje de la doctrina y su consistencia y valor contemporáneos, cabría en este punto comentar lo dicho sobre la gran diferencia radical entre la política como hecha para y por el ciudadano, y viceversa: en este último caso, la política como realidad metafísicamente superior en la jerarquía de lo real: sobre el individuo, por tanto.

no puede hacer lo que le plazca (si en conflicto), porque cohabita. El problema es que quiere hacer lo que le plazca (está hecho tal que puede desiderare ogni cosa): pero ni puede volar ni puede conseguire ogni cosa³⁰⁵. Ahí entra la razón, que es madre de la política porque delibera entre los objetivos deseados posibles (amén haber considerado su posibilidad) y calcula las causas que desatarán, como consecuencia, el deseo elegido, the last will. A partir de ahí, se ejecutará la decisión. La respuesta es, respectivamente, la self-preservation y un entorno pacífico, y el Estado, the great Leviathan, como su artífice (del que, a la vez, es artífice el hombre).

La gran sorpresa (y la enésima paradoja) es que ese dibujo ideal pseudotiránico (que sería el envés del haz político) con que nos encontramos cuando asaltamos la cuestión desde el punto de vista de uno, es precisamente lo que Hobbes parece sugerir con su concepción de la soberanía, pues la maquinaria que se pone en marcha para evitar el arbitrio privado en aras del arbitrio público (el Estado, con su soberano) quedaría, así, neutralizada en su propósito, su razón de ser. En nuestra opinión, resolver ese problema es el gran reto de quien analiza la política en general y la obra hobbesiana en particular.

Pero: parece obvio que la idea de arranque hay que buscarla en el carácter y la cualidad de la figura de la soberanía³⁰⁶: efectivamente, aunque la voluntad del soberano (siempre humano, uno o varios) sea ley y absoluta, no puede hablarse de arbitrio individual en el sentido en que lo estamos manejando ahora: es más bien matter de sententia, en tanto opinión y decisión de quien/quienes ostentan la soberanía, pero no libre sino tan sujeta como la sujeción del sujeto al Estado. Sujeta, en fin, por quien ha deseado que tal figura haya sido constituida en tal figura, que es la condición de su ser tal figura: lo que se ha pactado entre todos los ciudadanos, su voluntad: la protección de la vida, el mantenimiento de la paz mientras sea posible para lo primero, y el fomento de un entorno en que los ciudadanos puedan desarrollarse como humanos (desplegar sus necesidades y querencias). El soberano no es un individuo cualquiera, ni el individuo privilegiado que no cede su libertad cuando los demás sí, y por tanto, puede desplegar sus deseos sin restricción. El soberano no es ahora el individuo (o individuos) como humano natural, sino individuo o (individuos) político³⁰⁷; no es ahora persona natural, sino persona ficta, representante animado, activo, semoviente de la gran persona ficta que es ese gran Leviatán, que en voluntad de todos se artificia como garante último de que la cesión de

³⁰⁵ La idea y la expresión son de Maquiavelo 2000, Libro I, 36.

³⁰⁶ De los que nos ocuparemos, a continuación, en el apartado «El Leviatán XXI erecto»

³⁰⁷ Una vez más en esa distinción, tan a menudo olvidada a pesar de que Hobbes la reclama continuamente y, en nuestra opinión, la considera continuamente, pues en ella se basa gran parte de su doctrina.

libertad individual de cada uno traiga necesariamente la gran conquista política: la cesión de libertad individual de todos los otros. Si el soberano se sale de esa sujeción, desaparece la política tanto como desaparece cuando no hay soberano: y, consiguientemente, vuelve la guerra de todos. El soberano lo sería en sentido natural, no en sentido político, como lo sería un dios tirano: y en ese caso, política no habrá.

La figura de la soberanía política, pues, está necesariamente ligada a la voluntad de los ciudadanos. De varias formas, de las que ahora nos interesan principalmente dos: de un lado, si no ha operado esa voluntad, podrá haber soberanía (poder superior a todos los demás poderes), pero no política: una situación de sometimiento equivalente a la del prisionero y el que aprisiona. Es claro en la obra hobbesiana que esa relación no es política sino pura naturaleza, oposición abierta de potencias sin covenant que las contenga. Por tanto, en ella opera el *right of Nature*, y si el prisionero tiene ocasión de matar a su aprisionador, es perfectamente lícito que lo haga; y, desde luego, perfectamente natural. De otro lado, la voluntad del soberano ha de responder a la voluntad de los ciudadanos que lo han erigido en tal mediante covenant para que cumpla su cometido político, y que coherentemente (persona que representa, y persona implica a *fortiori* voluntad), incluye la voluntad de asumir la voluntad del soberano como la voluntad propia de cada cual. Quizás es ésta la más controvertida faz del juego de personas en que consiste la política hobbesiana y toda política que necesariamente ha de usar el recurso de la representación. Con esa delicada aseveración Hobbes hace reposar, en última instancia, a la política sobre la voluntad del soberano, vía la voluntad de los constituyentes ciudadanos que así lo quieren.

Justo antes de inmergirnos más detenidamente en la axial cuestión de la soberanía, y en relación oblicua con lo que veníamos tratando sobre la gran conquista de la política, nos parece elocuente apuntar otra de las grandes paradojas (a menudo, como venimos viendo, sólo aparentes antes de destriparlas) que señala el pensamiento hobbesiano. La que podríamos considerar gran paradoja de la libertad política: la libertad como inversión.

En filosofía política (y en las disciplinas directamente vicarias o de las que es vicaria: filosofía moral, jurídica, incluso psicología, sociología, etc.) es tradicional el dilema (y parece legítimo preguntarse por el rango jerárquico) libertad o seguridad.³⁰⁸

Si, en un análisis radical, aceptamos, por mor del argumento, que el objetivo matriz del humano es hacer lo que desea, anhela, quiere, y entendemos la libertad como ausencia

³⁰⁸ Nos vale también la Felicidad: en la tradición utilitarista, por ejemplo, paradigmática también en esto, se valoró la libertad pero se la colocó como subsidiaria de la felicidad.

de constricción (todo ello ciertamente sensato y de fácil aceptación, aunque, obviamente puede argüirse de forma distinta), parece claro que la libertad debería ser el valor supremo por encima de seguridades, felicidades, etc.: cuanta menos constricción, más libertad, más objetivo posible³⁰⁹. Sin embargo, como sabemos, la libertad (política) es asunto complejísimo (no en vano seguimos a vueltas con ella): se da el caso (y no es precisamente excepción, ni extensiva ni intensivamente –se da habitualmente y en todo o casi todo individuo–) de que queremos hacer algo y no queremos hacerlo, y finalmente lo hacemos aunque no queramos³¹⁰. Y, en ese caso, a menudo (incluso artificialmente así lo forjamos), agradecemos (e incluso la queremos, la anhelamos, de tal forma que, como digo, incluso artificialmente así lo forjamos) la constricción, la ausencia de libertad³¹¹. Así, en más que estupefaciente paradoja, por enésima vez, la ausencia de libertad nos permite hacer lo que verdaderamente queremos, con lo cual pasaría a ser subsidiaria de la felicidad o la voluntad. Como era de esperar, sin embargo, la cosa no acaba ahí: un nuevo repliegue del asunto gesta otro rango del problema cuya entidad paradójica parece neutralizar la paradoja primera. Lo que acaba ganándose, más que la consecución del deseo verdadero (que también, claro) es un buen fardo de posibilidades de acción nuevas, de poder nuevo, de nueva abolición de constricciones, al cabo. De nueva libertad, pues: hay deseo cumplido pero no persistencia de estado cumplido, digamos; y la persistencia, en hombre que vive, es la clave: *power after power than only ceaseth with death*³¹². Así, en un sentido relevante, la ausencia de libertad nos permite hacer lo que queremos, sí; pero el fenómeno es más complejo aún: no es ausencia de libertad genérica, es ausencia de libertad concreta para ganar más libertad concreta. En términos económicos podríamos entender el fenómeno como una inversión, una inversión de libertad, la libertad como inversión: capital que cedemos-perdemos ipso facto con la esperanza de ganar más a largo plazo. Como en la economía, las inversiones pueden ser buenas o malas, acertadas o marradas. Y la cantidad de factores que determinan el éxito, a menudo incalculable (la típica presencia de los imponderables, por ejemplo). Obviamente, ligado a este idea aparecerá el fenómeno del riesgo como clave en la acción humana (y así lo recoge la contemporánea Teoría de juegos, sin ir más lejos), pues el outcome de la inversión, a menudo, es incierto. Así: la ausencia de libertad, vía la política,

³⁰⁹ Siquiera, aunque entendamos, precisamente, la felicidad como consecución de lo que se quiere, sería ésta, por razones obvias, subsidiaria de la libertad: primero, poder hacer, luego, con vía libre, elegir y conseguir.

³¹⁰ Piénsese, por ejemplo, en cualquier vicio que consideremos nocivo in the long run.

³¹¹ El episodio odiseico de las sirenas y Ulises, el ejemplo literario más popular del fenómeno.

³¹² (Lev. XI, 2)

nos regala más libertad in the long run: y así sucesivamente, till death. Bonito haz de paradojas que ilustra, elocuente, complejas y claves cuestiones relacionadas con problemas político-morales clave: el deseo, la voluntad, la libertad, la felicidad, el bien, el Estado, el individuo, la relación entre protection and obedience...

El problema de la paradoja, grosso modo, al menos desde alguna perspectiva concreta, ya fue detectado, aunque en otros términos expuesto y usado como base para desplegar discurso político normativo, por agudos pensadores del XVII (con Hobbes a la cabeza, como no podía ser menos), que incluso hicieron de él uno de los aspectos clave de su pensamiento moral y político: en definitiva, la lucha entre razón y pasiones, el problema de la voluntad enfrentada al mecánico cuerpo nuestro y parte de él a la vez. Y, con ello, por un lado, aparecen el aspecto metafísico, fisiológico, neurobiológico y físico de la cuestión de la causa última de nuestras acciones (los devaneos entre determinismo y libertad); por otro, el diseño de intervención que para resolver el problema moral ha de fraguarse: el artificio político así pre-justificado, y qué y cómo se habrá de instituir precisamente. De hecho, el abordaje hobbesiano de la cuestión parece ser el que mejor va a la raíz del asunto, pues la constricción del derecho natural por los artificios políticos lo que gesta, en definitiva (y más allá de la ganancia de seguridad y bienestar, o gracias a ello), es ganancia de libertad (power after power, al cabo: el objetivo-causa radical): un ámbito de posibilidades (por usar la expresión hermenéutica, que también le es propia a Ortega) nuevo que cuenta, como característica esencial, precisamente con los objetos de deseo básicos del hombre (pervivencia y paz al frente) que antes no existían en el yermo mundo inartificializado; el disfrute de los cuales, por tanto, le era constreñido al humano, se le imponía su carencia por obligación externa, por usar la expresión definitoria de Hobbes.

En fin, a propósito de lo que se consigue mediante la erección política, con el artificio civil, la sintética sencillez compleja con que lo enuncia Vanessa Redgrave en Blow up³¹³ resulta deslumbrante por su precisión y pertinencia: «This is a public place, and everyone has the right to be left in peace».

La libertad política II: La libertad política en la Europa moderna.

La idea de ius gentium que se solidifica con la Escuela de Salamanca y que tomará también Grotius para, con Vitoria, gestar el derecho internacional, puede partir del Digesto

³¹³ La película de Antonioni se realiza en 1966.

romano. Pero pensamos que la expresión *ius gentium* que aparece en el texto jurídico clásico se refiere más bien a las leyes artificiales que configuren los hombres en un particular régimen político, y no a una ley universal de carácter general y fundamento natural³¹⁴ que confiera a cada uno de los humanos sus derechos como tales humanos³¹⁵, que es la idea que predominó en los juristas y pensadores españoles del primer Renacimiento, y que se asumió políticamente casi de inmediato, con el caso de los indios en la conquista de América, y la idea del subditaje propiamente moderno de los Reyes Católicos, amados y temidos, con una actitud civilizante (estatalizante) inusual para una época aún ordenada políticamente según los usos feudales.

La conformación, al cabo, de la idea de libertad pública como opuesta a la dicotomía clásica amos-esclavos (y su versión medieval señores-siervos) determina en buena medida la aparición de la modernidad política. Y es parte de lo que está en la base, pensamos, de la histórica progresión del actual Estado de Derecho y lo que hoy se entiende como libertades individuales, idea que fundamenta las democracias occidentales hoy.

Si seguimos con el texto de Skinner, nos topamos enseguida con una referencia española, ya familiar: un jurista del XVI, Vázquez de Menchaca,³¹⁶ es quien apunta ya un siglo antes la idea hobbesiana de equiparar derecho natural y poder natural: el hombre, por naturaleza, puede y debe hacer lo que le dé la gana, lo que buenamente pueda y considere. El derecho natural lo que define es lo que se puede hacer en función de la capacidad que la naturaleza nos otorga. Por tanto es el poder entendido literalmente. No hay más restricción que la natural, entendida como los límites constrictivos de cómo son las cosas por naturaleza. Menchaca prefigura la idea hobbesiana en su equiparación entre *libertas* y *dominium*, que se traducirá en la ecuación entre derecho natural (libertad de/a/para hacer o no hacer todo aquello que no tiene constricción natural) y poder natural (la acción en el ámbito que se domina y, por tanto, se hace en él según voluntad). La ley,

³¹⁴ Esto es, en ese contexto, teológico: pues Dios crea la naturaleza y justifica y ordena todo lo que en ella sucede; y es el soberano del siglo poco más y poco menos que el ministro de Dios en la tierra.

³¹⁵ Principalmente, y en lo que nos concierne, el derecho a la libertad entendida como no esclavitud: los hombres, en fin, como *liberi homines* y no *servi*, ciudadanos que *sunt suae potestatis*, y no *sunt in aliena potestate*, como expresivamente apunta Skinner, citando el Digesto, en 2008, x. Es obvio que las diferencias entre la libertad política en la Roma republicana y en los estados europeos modernos son notables; no obstante, nos sirve la expresión para distinguir entre ciudadanos modernos y siervos medievales, que es lo que ahora nos interesa.

³¹⁶ Quien destapa y desarrolla el asunto es Annabel Brett. Al respecto de esta cuestión, valiosísimo su trabajo *Liberty, Right and Nature*. Significativamente, en una obra que estudia específicamente a la Escuela de Salamanca, el capítulo final, a modo de enganche histórico, está dedicado nada menos que a Hobbes. Brett señala que es Ockam quien primero define *ius* como potestas del individuo.

en este marco hobbesiano, no es otra cosa que el aparato (natural o artificial) que restringe-constríne el poder natural; obliga, en la definición de Lev. XIV. Obviamente, la obligación tendrá un carácter distinto si se entiende en el ámbito natural o en el civil, pues el carácter de su constricción será distinta. Esto, como es obvio, afecta a lo apuntado en torno a Warrender y el problema de la obligación. Y no tenerlo en cuenta pensamos que es origen de algunos equívocos al respecto. Resulta interesante, una vez más, recurrir a la terminología latina, pues no es poco elocuente: *dominium* es lo que ejercía el señor (*dominus*) feudal. Que todo el mundo tenga derecho a *dominium* equivale, en medida relevante, a equiparar a todo humano en la condición de señor. El germen del derecho subjetivo queda con ello plantado. La idea, obviamente, es contraria a la escisión natural amo-esclavo, señor-siervo. Queda más claro, pues, si cabe, el salto antiservidumbre natural con la expresión latina de Menchaca. Hobbes, por su parte, con su definición de natural liberty como natural power, equipara a los hombres todos en ese mismo punto. No es una previa naturaleza esclava o ama la que determina el derecho natural: no existe tal. Lo que existe, por naturaleza, es la igualdad de los hombres en su derecho natural. Esa igualdad de los humanos, en Lev. XIII, reposará finalmente en la fuerza igual de los hombres todos para matar a los demás, literal y crudamente: es decir, en su poder para infligir el peor mal a los otros. Unívoco el pasaje:

«Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himselfe.»³¹⁷

Ése es el problemático poder natural del hombre; ésa su igualdad natural; todo ello, el punto de partida de la política en modo de cesión de derecho-poder. El derecho natural,

³¹⁷ (Lev. XIII, 1) «La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. Pues, en lo que se refiere a la fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupados con otros que se ven en el mismo peligro que él.»

sin embargo, que nunca puede arrebatársele a hombre alguno³¹⁸ es el de luchar con todo su poder por su supervivencia. Así, nunca podrá ceder tal cosa en el contrato consustancial a ella que funda la política: pues, precisamente, la condición y el objetivo último del contratante (de los contratantes) es ser protegido (s). Así, en última instancia, y como contratantes, los humanos pueden ser lo que les venga en gana, incluso esclavos, si así lo desean³¹⁹, pero no por naturaleza, no independientemente de su voluntad. El matiz y el avance que comporta es significativo, aun en el paradójico e hiperbólico caso de la opción por la esclavitud. Otorgarle, siquiera sea teóricamente, a todo hombre (ciudadano que será con la convención, y por el solo hecho de serlo) el poder de decidir es un paso claro.

Obviamente, y Skinner hace mención a ello, las diferencias entre Menchaca y Hobbes son radicales, aunque quizás, en algunos puntos, menos de lo que pudiera parecer en principio; y, desde luego, las afinidades son tan claras como quizás sorprendentes y reveladoras. Las diferencias se sitúan en la razón de base sobre la que edificar tal equiparación y tal consideración de los derechos naturales del hombre: teológica, la de Menchaca (la semina innata virtutum –seeds implanted within us, según Skinner; por supuesto, por Dios y en todo humano–, que sólo se pudren cuando el instinto de dominio hace necesaria la instauración de príncipes que protejan a los débiles); geométrico-natural, la de Hobbes (el hombre, necesariamente, mecánicamente, por naturaleza tiende a la preservación y tiene poder para ello; los hombres son iguales en poder de matar: y, de ahí, el homini lupus natural y la consiguiente necesidad del Estado). Parece, a este nivel, que la disensión entre menchaca y Hobbes, en cierto aspecto, sería sólo de fases del estado natural, pues la razón por la que hay que instaurar la política (sea el hombre bueno por naturaleza, gracias a Dios, o ni bueno ni malo, pues no cabe tal en un estado en el que el criterio de lo justo no existe) es la misma: ante la agresión de otros (factible o efectiva), protección.

³¹⁸ Ese que no podrá transferirse en el contrato que fundará el estado civil; y es esa necesidad de contrato la imposición lógico-fáctica de la idea; y si todos tienen poder igual en ese sentido, habrá que acordar qué derechos se ceden.

³¹⁹ La clave, en definitiva, sería su condición de contratantes: por lo que tiene de expresión del deseo –y, así, de libertad, de poder hacer o no, de poder contratar y ceder o no: ahí la libertad política–. La idea es controvertible, pues la naturaleza del pacto es en cierto modo teórica, pero el solo hecho de considerar como contratante a todo hombre-ciudadano resulta un avance teórico capital que ha venido dando progresivamente en facto político. Desde luego, por lo que vino pasando poco después, parece que el hombre se vino sintiendo al menos con derecho a pelear, si lo deseaba, y no subyugado por la autoasunción de su miseria.

En terminología hobbesiana resulta crucial la distinción, génesis de moral y política, entre el derecho natural y el civil o político. En ese salto se da entrada al bien y al mal políticos (y morales, en cierto sentido), que en el estado de naturaleza no existe en el sentido habitual: ahora dependerá de lo que se fije, por acuerdo entre todos, como bueno o malo. En última instancia dependerá del soberano, a quien se le cede por convenio esa capacidad: la de legislar y sancionar.

Siguiendo con el texto de Skinner nos parece detectar uno de los numerosos equívocos y malentendidos a que la doctrina hobbesiana da lugar por doquier; quizás uno de los más ubicuos que, desde luego, no resulta inocuo. Creemos que no afina Skinner lo suficiente en la distinción clave entre los ámbitos natural y civil, en su cualidad y en todo lo que acaba comportando. Sin ir más lejos emplea indistintamente los términos derecho, libertad, obligación y poder cuando tienen el sentido propio de cada ámbito. Equívoco nominal, pues: habla con el mismo término de fenómenos sustancialmente distintos.

Cuando habla de capacity, liberty, right, obligation, to lose power y las delicadas relaciones entre todo ello, tanto en sentido civil-político como físico-natural, más bien tenemos la sensación de que, o bien se confunde lo que es bien distinto, o bien se determina mal el sentido hobbesiano de las ideas. Cuando se entra en el ámbito civil no se pierde el derecho natural, esto es, la capacidad de hacer lo que uno tenga a bien, sin restricción; digamos que, más bien, se cede, que es esencialmente distinto en el nivel de la discusión en que nos movemos. Cuando alguien, mediante covenant-voluntad, cede el derecho natural, no lo pierde: puede (en sentido fuerte) volverlo a usar cuando así lo desee³²⁰. Eso sí, violará el pacto y se colocará fuera del ámbito del derecho civil, con lo cual se expondrá a las consecuencias a que tal cosa aboque. Muy distinto es que, efectivamente, pierda el derecho natural, que sería el caso, por ejemplo, del esclavo o el prisionero de guerra en cadenas. Ahí no hay ámbito civil que valga ni, pues no ha habido pacto, acuerdo de voluntades convergentes: vale la fuerza, el poder, el derecho natural. Si éste es nulo, como en los ejemplos que ponemos, nada podrá hacer el sujeto sometido, pues una disminución hasta ese límite del derecho natural obviamente trae consigo la disminución hasta ese mismo límite de la libertad, ya que potencia y libertad, en esos extremos, están ligadas: libertad lo es de poder hacer o no hacer; si no se puede hacer, obviamente no hay libertad, ni deliberación, ni voluntad, ni derecho natural eficaz –sí lo

³²⁰ Las consecuencias de esta distinción son obvias, tanto prácticas como teóricas. Piénsese en el caso de la resistencia (que se abordará en el capítulo «A propósito de Schmitt») o en las condiciones de sustento del propio pacto: si no se cumple por parte del protector, el obediente habrá de actuar.

habría, si el confinamiento no fuera del todo radical y el prisionero tuviera alguna vía de escape; como afirma Skinner que expone Hobbes, y lo hace correctamente, tendría derecho natural a utilizar todo su poder matando, escapándose, etc.—, detalle con el que tampoco acaba de afinar Skinner. La libertad natural hobbesiana, por definición, está ligada a poder hacer o no, al derecho natural de poder hacer o no: a lo que se tiene derecho, por así decir, es a poder hacer o no hacer (sin esa condición no podemos empezar a hablar), no a hacer propiamente, que ya sería una ejecución, una consumación del derecho, no un mero tenerlo. Derecho, en tanto que equivalente a libertad («Right, consisteth in liberty to do, or to forbear», Lev, XIV, 3), supone poder hacer o no hacer, tanto en el ámbito natural como en el político. En el primero el límite lo pone sólo la capacidad de hacer (que lo es, por afinar, con respecto a los impedimentos externos según la definición de Hobbes); en el segundo, por cesión de esa capacidad, lo pone el término del acuerdo (que se traducirá, típicamente, en leyes: «Law, determineth, and bindeth to one of them [to do, or to forbear]», ibíd.). Obviamente, la cualidad de ambos límites es distinta, y la distinción, capital: en el primero no se puede hacer; en el segundo, se puede pero no se debe. En el primero ámbito no se goza de derecho civil y sí de natural; en el segundo se tiene derecho civil, y el natural queda voluntariamente constreñido, no es que se pierda, propiamente, sino que se (en metáfora biológica) contrae, como el apéndice mortífero de un animal que seguirá contraído o no dependiendo de las circunstancias. En el caso humano la circunstancia es la voluntad: pues todo pacto, todo asunto civil no es más, en última instancia, que un juego de voluntades; pero no ocurre lo mismo en el apartado natural, pues por mucha voluntad que se tenga de volar batiendo extremidades superiores, no habrá modo: así de sencillo.

Como parece claro, lo que subyace al proceso es que esa cesión voluntaria³²¹ del derecho natural, de libertad natural, si se quiere, se hace voluntariamente (por voluntad) para ganar más poder y más libertad (más derechos), un poder y una libertad distintos, por supuesto: pero en todo caso para poder incrementar la capacidad de hacer lo deseado³²². Es obvio que si cedemos nuestro derecho natural a matar indiscriminadamente, se entiende que lo hacemos en un ámbito en el que, como contrapartida, nadie nos matará

³²¹ No pérdida, insistimos, pues hemos de entender por pérdida la pérdida de capacidad que no se recuperará a voluntad, y ésta no se da con el pacto, se da con la dominación radical de cadenas y grilletes; en el pacto la recuperación de ese derecho cedido puede darse cuando queramos. Otra cosa es que se entienda que no queremos, pues eso es lo que se hace con el covenant: afirmar públicamente nuestra voluntad de cumplir. Los problemas ligados al pacto (típicamente lo que atañe a su cumplimiento) son problema distinto de otro rango.

³²² Este asunto lo tratamos en varios apartados, pero especialmente en «Hobbes and Fears».

indiscriminadamente; ese derecho (esa capacidad, esa potencia, esa libertad) ganamos pues, el de no ser agredidos, para lo cual se instituirán los elementos que se consideren necesarios. Obviamente, y en la medida en que no se pierde el derecho natural (de ahí brotará una de las cruciales consecuencias del asunto: por ello la política es quizás la más compleja de las artes), nunca podrá garantizarse una total salvación, pues cualquiera, en cualquier momento, puede violar el pacto de no agresión, digámoslo así. El cometido de las instituciones políticas, como Hobbes ha señalado hasta el aburrimiento, consiste en persuadir de la forma más eficaz posible y deseable a los ciudadanos para que, precisamente, no violen tales pactos: que son, al cabo, tanto como pueda aceptarse tal enunciado, la expresión de la voluntad de los hombres. Digamos que la política consistiría en conseguir que un veleidoso agente como es el humano no cambie de voluntad continuamente, que no caiga en la tentación de sacar provecho bastardo de la buena voluntad de los demás³²³. El engaño, la trampa entendidos como violación unilateral –y sorpresiva, si cabe– del pacto es probablemente el más pernicioso de los fenómenos que pueden darse en las relaciones humanas, porque va a la raíz: a ese pacto por el cual se cede algo bien valioso con el único propósito de obtener jugoso y legítimo rédito. De otro modo, no se convendría cosa ninguna: si no se respeta la condición del convenio, éste pasa a ser nada, el estado de naturaleza vuelve a asomar cabeza y, con él, la pérdida del derecho civil, de la libertad y el poder a él asociados. Nos quedará esa pobre condición animal: conformarnos con el pobre poder y la pobre libertad, por tanto, del estado de naturaleza. Ni necesidades básicas fácilmente cubiertas habrá, ni mucho menos comodidades, ni tiempo libre, ni cooperación, ni arte, ni infinitamente distintos placeres, etc. El cuadro lo pinta Hobbes con tenebroso trazo en su más conocido pasaje del Leviathan: en éstas, «the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.»³²⁴

En definitiva, como ya se ha apuntado, el proceso (politización, civilización: con ellas, liberación) que teoriza Hobbes consiste en, vía la cesión/suspensión voluntaria (y artificial, pues) del poder natural, del derecho natural, de la libertad natural, ganar la libertad civil, que es mucho más libertad, pues se gana poder [civil] (en cuanto capacidades, posibilidades de hacer, exorcización de impedimento externo) y derecho [civil], y mucho mejor libertad, más margen de acción deseada. En el ámbito natural la restricción, aunque parezca paradójico, es mucho mayor, pues en principio, si hemos de elegir entre poder

³²³ La popular y revisitadísima hoy cuestión del fool hobbesiano apunta ese modelo. Cf., por ejemplo, Lev. XV, 4. De ahí, la más contemporánea noción del free-rider.

³²⁴ (Lev. XIII, 9) «la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.»

hacer lo que nos venga en gana en un ámbito de acción muy restringido, o no hacer todo lo que nos venga en gana, pero sí mucho más lo que deseamos, nos inclinaremos por lo segundo³²⁵. El derecho civil restringe el capricho o el deseo inmediato, si se quiere, pero permite hacer o no hacer mucho más, otorga más libertad por tanto, pues regala mucho más poder para determinar lo que se quiere o no se quiere hacer: más margen para la acción de la voluntad. Si más se puede, más ámbito para lo que se quiere, en la acción: pues poder y libertad están ligados de esa forma que ya hemos comentado. Tanto en el sentido natural como en el político, la libertad (de hacer o no hacer), el derecho están ligados al poder, a la capacidad, en sentido negativo (derecho y poder en sentido natural, físico: necesariamente imposible), pues lo que no puede (en sentido natural, físico: necesariamente imposible) hacerse, ni entra en el ámbito de la libertad ni en el del derecho, claro, por definición. Diríamos que tal es proposición analítica que transcribe perfectamente un fenómeno perfectamente sintético: cómo se da el asunto efectivamente en el mundo real. Una vez más, no se tiene libertad para hacer lo que no se puede hacer (en sentido natural, físico: necesariamente de ese modo), ni derecho. Así, lo que se quiera hacer o no hacer³²⁶ está limitado, por definición, por lo que se pueda hacer o no hacer (en sentido natural, físico: necesariamente así). Las constricciones voluntarias del poder (en sentido natural, físico: necesariamente así) y la libertad que contratamos para fundar el ámbito civil lo son, obviamente, dentro de los límites del poder. Y esa cesión de derecho es un artificio que presenta la contrapartida de que (pues en ese ámbito estamos, como decimos) el poder (en sentido natural, físico: necesariamente así) original no se pierde, como hemos dicho, sólo se cede: lo cual significa que, en cualquier momento, el agente puede (en sentido natural, físico: necesariamente así) retomar ese poder original al que, en el ámbito y sentido políticos, ya no tiene derecho. Y volver, con ello, a un marco más de derecho natural que de civil, aunque se dé en el ámbito del ya instaurado derecho civil. Ahí la génesis de todos los problemas morales y políticos, por supuesto: que, en el ámbito civil, por definición, el derecho natural se cede pero no se pierde en el sentido en que venimos diciendo. Así pues, se adquiere derecho político sólo bajo la condición de

³²⁵ Fijado tras deliberación, pues el ámbito de posibilidades de acción –por tanto de poder, por tanto de libertad, por tanto de derecho a– es mucho mayor y más ajustado a nuestros deseos en un sentido más propio, más humano. Así, nos inclinaremos por esta segunda opción: ésa es la libertad que se gana con la cesión de libertad de que hablamos.

³²⁶ La libertad, por lo que se dice, está ligada a esa relación entre poder y voluntad, en el hombre: libertad de hacer o no hacer, es decir, entre las lindes de ese margen se hará lo que se desee. Ése es el ejercicio de la libertad: una cosa es tener libertad –de hacer o no hacer–, poseerla; otra, ejercerla efectivamente –hacer, entres esos límites de lo que se puede hacer o no, lo que se quiera–.

ceder el derecho natural, esa especialísima constricción artificial. En esa escena entra la espada hobbesiana: «Covenants, without the Sword, are but Words»³²⁷: «because the bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, anger, and other Passions,»³²⁸ porque la amenaza de su filo viene a ser el recurso de poder natural que ha de estar en la retaguardia como en la retaguardia está el poder natural de los sujetos. Si uno reaparece, el otro, como contrapartida equilibrante, aparecerá. Porque la obligación natural y la civil son sustancialmente distintas: aquélla, poco más que una metáfora de ésta. La misma asimetría se da con la libertad, el derecho, el poder y la ley, naturales y políticos. Sólo unos complejísimos y delicados filamentos voluntarios los sostienen en su versión civilizada, acordada, cedida. Apenas nada sustenta tanpreciado artificio: el veleidoso arbitrio humano. Habrá que salvaguardarlo, pues. Y se fraguará la espada.

Sin embargo (y esto se señala menos de lo que se debiera, quizás porque Hobbes, por razones varias –necesidad prioritaria de señalar lo que guía a anarquía y consecuente guerra, por ejemplo–, lo señala menos explícitamente también), parece obvio que semejante estructura ha de tener su envés, y aquí sí podemos encontrarnos con el problema quizás más difícil de resolver, con el aspecto más controvertido y controvertible de la teoría política hobbesiana en particular, y de la teoría y la práctica políticas en general. No hay política sin pacto, sin acuerdo, sin convenio (la conquista en forma de sometimiento esclavo no es política, precisamente por esa razón: es puro state of nature). El pacto es bilateral y simétrico: el incumplimiento de una de las partes contratantes ha de poder compensarse por parte de la afectada. Ningún pacto que no contemple eso es pacto propiamente, por razones obvias. Pero los pactos, sin espada, no son más que palabras. ¿Cómo resolver esta aparente paradoja, a saber, que ambos contratantes dispongan de sus respectivas swords que habrán de ser, en algún sentido relevante, parejas en poder? La idea nos obliga a recular hasta una de las ideas básicas (y ubicuas, y delicadas: tanto por el descuido con que suele leerse como por lo paradójico de su mera enunciación) de Hobbes: todos los hombres son iguales; y todos los hombres son distintos («all men are equall, and judges of the justnesse of their own fears»³²⁹: en el posesivo del juicio, la diferencia). Por un lado, su igualdad radica en que están naturalmente dotados de las mismas capacidades (en tanto se distinguen de los demás animales, con el lenguaje y la razón como estandartes), si bien en distinto grado, como ya

³²⁷ Lev. XVII, 2. «Y los convenios, cuando no hay temor a la espada, son sólo palabras».

³²⁸ Lev. XIV, 18. «Ya que los compromisos que se hacen con palabras son demasiado débiles como para refrenar la ambición, la avaricia, la ira y otras pasiones de los hombres.»

³²⁹ ibíd.

apunta expresamente Hobbes³³⁰, con lo cual la enunciada igualdad queda obviamente resentida. Pero lo es, en el ámbito puramente práctico, en el más radical de los sentidos, el que destacábamos anteriormente: cualquier hombre dispone de recursos suficientes para matar a otro. Por otro, su diferencia se hace patente en el distinto ordo amoris de cada cual, en la disparidad de juicios e intereses, en su fijación del bien: esto es, en su distinta determinación material de los juegos morales.³³¹

Y el problema nos hace recular, de nuevo, hacia el state of nature en que el conflicto se desencadena y se resuelve³³² según el desnudo pero resolutivo criterio de la fuerza bruta. El hambre de paz, su voluntad fuerza a los hombres a pactar: a contener ese poder bruto propio del state of nature. Pero tal poder, que queda contenido y no perdido, como hemos tratado de dejar claro, es precisamente el que a la vez garantiza (la sword que hace que la cosa no quede en meras words), amenazante (pues mientras no es necesario, es olvidado: pero late), la estabilidad del pacto. Estabilidad, como parece obvio, poco estable: por la sencilla razón de que es connatural a los contratantes (no se pierde el derecho natural, por enésima vez) la capacidad para romperlo³³³. Y casi tan connatural es el facto de romperlo con cierta frecuencia. En el siglo dorado de los poetas no es necesaria sword ninguna, claro: pero, de momento, ni este siglo es dorado, ni habitado sólo por poetas. El problema no lo es de situaciones concretas, lo es constitutivamente: quienes pactan, pactan contraer/retraer su venenoso aguijón³³⁴; pero éste resta, presto a salir de paseo cuando su dueño lo tenga a bien. ¿Cómo no ha de ser la política la más compleja de las artes humanas? ¿Cómo no va a ser la política lo que es: la más escandalosa, la más problemática de las actividades humanas?

³³⁰ «Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable» (Lev. XIII, 1) «La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable»

³³¹ Además, como no podía ser de otra manera, diferencia y equidad de los humanos dependerán del estado en que éstos se hallen: natural, político. Hobbes juega con ello en abundancia, pero no podemos pararnos ahora en el detalle, pues lo que nos importa de la cuestión ya lo hemos visto. Ideas y comentarios como los que siguen aparecen y reaparecen en el Leviathan: «The question who is the better man, has no place in the condition of meer Nature; where, (as has been shewn before,) all men are equall. The inequallity that now is, has bin introduced by the Lawes civill» (Lev. XV, 21) «Preguntarse quién es el hombre mejor, es una cuestión que no tiene cabida en el estado meramente natural, donde, como se ha mostrado antes, todos los hombres son iguales. La desigualdad que ahora existe ha sido introducida por las leyes civiles.»

³³² Más en el sentido de disolución que de resolución, claro.

³³³ Este mismo abigarrado problema de fusión de poderes y restricciones, naturales y políticos, esta misma batería de paradojas que hace saltar esta discusión los discutimos, a otra luz, en el apartado «A propósito de Schmitt».

³³⁴ La diferencia, obvia, es que al esclavo enclaustrado se le amputa, cuando menos, temporalmente: que le pueda volver a nacer, será cuestión de factores que ahora no nos ocupan.

Hobbes, a todas luces consciente en nuestra opinión de este problema teórico, trató de resolverlo (quizás consciente de la imposibilidad de resolverlo totalmente) desimetrizándolo de habilísimo modo. Con un arte casi más propio del ámbito del ilusionismo, diluye lo aparentemente insoluble: el uno y el todo político, apegotado, tosco e indesgajable, en el concepto de soberanía³³⁵. La extensión al plural de la seminal primera persona³³⁶ pasa a ser la clave, y lo sigue siendo hoy, en nuestra opinión, de la convivencia reglada de los hombres, de la política. Sobre la idea de artificial man, de corpus único, de persona ficta una, de mens unica (según la expresión espinosiana, equivalente a las demás a estos efectos) erige su solución, a un tiempo desesperada³³⁷ y esperanzante³³⁸. ¿Cómo dibujar la fusión entre la libertad de uno y la de todos? ¿Cómo diluir la constitutiva pugna entre voluntad y derechos de uno y de todos? Con la figura de la soberanía y su incorporación efectiva y bien carnal: el soberano. El cuadro, claro, será tan más complejo como su sencillo esbozo promete.

Lo ficticio, lo artificial, lo creado en el ámbito práctico, habrá de resultar tan operante como lo natural (el hombre solo), si quiere imitarlo propiamente: si quiere actuar según su voluntad le faculte, según su libertad le permita. Además, y su formulación de las leyes de la naturaleza camina esa retorcida senda, ¿no es tan natural el ejercicio de la voluntad humana, su capacidad para construir artificio, tan natural como la caída de una piedra? La explícita oposición de lo natural en lo sobrenatural³³⁹ que propone con vigor Hobbes (y su consiguiente real e irreal correspondiente: Kingdome of Darknesse escolástico por medio) apunta perfectamente a ese muñeco.

En el proceso que venimos acometiendo de definir, de delimitar tan precisamente como se pueda esa cesión/pérdida de poder natural (libertad natural) que define esencialmente lo político nos parece útil mencionar, sobre la base de los manoseados conceptos de derecho natural, derecho político, libertad y obligación, una idea que desarrollaremos en el apartado final de este trabajo, pero que revolotea sobre todo él: la política como drama, como arte dramático, como ficción representativa manante de la voluntad; la política como

³³⁵ En relación a este tema, como es de esperar, nos extendemos en el apartado «El Levitathan XXI erecto: la cuestión de la soberanía», donde, además, se matizan algunas de las ideas que venimos tratando aquí.

³³⁶ A este respecto cabe recordar lo dicho en distintos lugares de este trabajo y especialmente en el apartado «Egoísmo, moral y política».

³³⁷ Por los problemas políticos acuciantes: se decanta por la soberanía absoluta (como podrá verse en el capítulo dedicado a ella, el epíteto resulta redundante).

³³⁸ Única solución (pues capta la raíz del problema), pero solución.

³³⁹ Y no en lo artificial: mucho más significativa, mucho menos inocente esa distinción de lo que pudiera parecer por lo que tiene de ruptura con la tradición: el ámbito del hombre —especialmente de su alma—, el ámbito de la naturaleza. Esa equiparación es obvia y se ha señalado a menudo. Cf. por ejemplo el especialmente interesante trabajo de Malcolm «Hobbes and Spinoza» (compilado en Malcolm 2002).

voluntad y representación³⁴⁰, íntimamente ligada, en par sin par, a la política como mimesis. En fin, la política como drama mimético.

En la raíz quedará la tarea del diseño político efectivo como el arte de perfilar una dramaturgia precisa: crear, en imitación de la naturaleza³⁴¹, las artificiales condiciones obligantes que enmarcarán los sucesos humanos. En una doble vuelta, pues ese artificio, la forma en que se desplieguen los papeles de cada actor (autor, a un tiempo: como la etimología, sabia, sugiere), sin embargo, y de la misma manera que la libertad y la necesidad son consistentes porque la voluntad es de este mundo, de este imperio³⁴², no podrá fintar el influjo, a la vez, de la libre voluntad y la necesaria necesidad. Habremos de vérnoslas con el complejo entramado de las a un tiempo paralelas y disimétricas libertad y obligación, natural (el mundo físico, prepolítico) y fingida (el mundo político: arteo que, sin embargo, no pierde su fisicidad).

Todo se edificará sobre la base de una idea bien familiar, que resulta clave: libertad y obligación (ésta, típicamente, externa: esto es, impuesta, puesta en desde fuera por una fuerza superior), conceptualmente ligadas, en Hobbes. Aquélla se define según ésta; así habrá de ser, por tanto, en la ficción civil, artificial y natural a un tiempo: la obligación constreñirá la libertad y la delimitará, la definirá, le dará su valor de tal. Con respecto al poder natural (libertad natural) puede entenderse, sin tensar apenas la doctrina hobbesiana, el despliegue de la política como cierta ficción dramática, como actuar *as if*; como una suerte de representación: fingir que no se dispone de cierto poder, fingir que existen constricciones (obligaciones) naturales³⁴³ donde no las hay. El fenómeno puede apreciarse incluso en el uso del lenguaje, típicamente con el verbo poder, que es el verbo que define la libertad: «No puedes hacerme esto...» «Claro que puedo: por eso, precisamente, dices lo que dices». Claro que se puede; pero hagamos como si no se pudiera. Lo que se quiere señalar, como ya se habrá adivinado, y ahí el hiato crucial, es la diferencia que denota la expresión usada con respecto a la debida: la creada «no debes

³⁴⁰ La política como juego en sentido preciso resultaría, en cierto modo, una idea similar: ámbito de sucesos artificialmente reglado en que los jugadores se mueven en el margen que las normas permiten en función de su habilidad y su voluntad. La laxitud de las normas definirá, no la cualidad, pero sí la calidad, especialmente en la política occidental contemporánea, en la que esa laxitud es bien preciada. Pero ese aspecto ahora es secundario.

³⁴¹ Ahora sí nos volvemos a la mismísima Introduction del Leviathan, a sus primeras palabras. Eso es, en esencia, la política: «Nature (the Art whereby God hath made and governes the World) is by the Art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal». «La Naturaleza, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el arte del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial».

³⁴² La naturaleza sola: nada de autonomías transmundiales, nada de imperium in imperio.

³⁴³ Pues la constricción, la obligación, propiamente dichas, son un elemento clave de la naturaleza, en el seno de la estructura básica de lo natural: cadena de causas y efectos.

hacerme esto». Una vez más, las trampas del lenguaje: el uso literal incorrecto a partir del trópico correcto como tal trópico.

El concepto de poder está tan nominalmente sobreutilizado como es semánticamente laxísimo, y de ahí, numerosos equívocos que hemos tratado de poner sobre la mesa por sus consecuencias en la inteligencia de la teoría hobbesiana en particular y de la política en general. Su relación (de fusión, confusión y distinción) con la noción de deber resulta capital a estos efectos, como hemos ido viendo y seguiremos discutiendo. Así, conceptualmente hablando, podemos sintetizar lo siguiente: el poder queda ligado, por definición y para entendernos (que es para lo que sirven las definiciones, claro) a capacidad para, a potencia de, al tránsito desde lo posible hasta lo efectivo/actual. El deber designa otra cosa bien distinta: supone, precisamente, la restricción de ese poder y la abstención en el tránsito potencia-acto. Una restricción que, en último término, es siempre voluntaria, claro, pues no de otra forma puede evitarse tal tránsito. Y, por supuesto, toda voluntad está ligada a las condiciones que la enmarcan. Y en nuestro terreno, a la consecuencia de hacer o no hacer. La cuestión de la responsabilidad, al cabo. El ineludible fenómeno de que, típicamente, todo acto, todo movimiento, en un mundo causalmente ligado, tiene su consecuente consecuencia. El manejo inteligente de tales encadenamientos es la condición de la libertad (la idea es puramente espinosiana, por cierto). Y su resultado, contractualmente filtrado, el deber.

En definitiva, lo que cede el ciudadano en el contrato que funda la política no es poder (que permanece incólume, por razones naturales, las únicas que valen), sino deber (cumbre del artificio, dramático si se quiere, en ambos sentidos). Cosa bien distinta y de consecuencias bien distintas, como es evidente: ahí caben las últimas razones del pacto o la cuestión de la resistencia³⁴⁴, por poner dos ejemplos claros. La obligación política, así, es debida, no natural. Podemos obviarla, pero no debemos: pues así se ha acordado. Y, por traducirlo a la idea de la política como arte dramático, lo que hace el ciudadano (actor ahora) es fingir que no dispone de ese poder que le permite romper el pacto continuamente. Los recursos que la política desarrolla para procurar mantener esa escena y que nadie se salga de las tablas son bien conocidos.

Obviamente, lo que subyace a la idea es el uso y juego de las pasiones (miedo y esperanza³⁴⁵ especialmente, y miedo a la muerte, más especialmente) con el artificialísimo recurso del punishment, que instituye, imitándolos a su manera, los castigos

³⁴⁴ Como tratamos de mostrar en «A propósito de Schmitt»

³⁴⁵ Cf. el apartado «Hobbes and Fears» donde se despliega la idea con detalle.

de la naturaleza, las consecuencias indeseadas de ciertos actos: lo que Skinner ha llamado arbitrary impediment, como traducción de la original latina de Hobbes. Nos topamos, por enésima vez con la enésima paradoja: en orden de ganar libertad y diluir el definitivo arbitrary y physical impediment que supone el miedo en una war of all, se introduce miedo y arbitrary impediment artificial: la libertad civil, política resultante resultará en una más gran libertad por la desaparición de impedimentos arbitrarios y físicos de carácter natural.

En cuanto al asunto de la política como persona ficta (que, obviamente, será publique person, y tendrá la autoridad, la capacidad para ordenar la vida pública), como mens unica artificial, como hombre uno que incorpora –literalmente en el juego iconográfico de la portada del leviathan– a todos los súbditos/sujetos que lo han creado/instaurado por voluntad y capacidad de artificers, no es más que la expresión teórico-trópica (dramática, diríamos ahora: el personaje principal de la función) del covenant: la voluntad común de ese corpus –común, político– nuevo y vivo, unida en una sola voluntad (cesión voluntaria de voluntades divergentes en voluntad convergente, una voluntad, al cabo), que hace, tras deliberación –común, claro–, lo que anhela, el resultado de su voluntad, de su último deseo. Ha de ser tremendamente poderoso ese corpus para poder ejercer esa voluntad que pugna en constelación de voluntades veleidosas y controvertidas: ahí el Leviatán como poderoso artefacto que garantiza la voluntad de los hombres civiles que lo han creado: esa voluntad más libre, más poderosa que la que proporciona la solitaria natural. Así pues, en ese otro paso, la institucionalización, la realización de tal expresión teórico-trópica del covenant es el Estado en tanto artificio político fáctico con capacidad para operar efectualmente en el mundo de sus sujetos/súbditos.

El Leviatán XXI erecto: la cuestión de la soberanía. La unidad compuesta como figura suprema del dominio político. El Estado como monopolio de la violencia (última violencia) y la decisión (última decisión) políticas.³⁴⁶

En tanto lo que ahora pretendemos es esclarecer de qué hablamos cuando hablamos

³⁴⁶ Una primera versión de este capítulo fue presentada en las VIII Jornadas Internacionales de Filosofía Política en la Universitat de Barcelona, en 2011.

de dominio, nos ha parecido pertinente abalanzarnos sin más sobre la misma raíz del asunto: la noción de dominio. Hecho esto, y sobre la base de lo concluido, trataremos de vincularlo a la más abarcante, por su singular relación con los fundamentos de la política, de soberanía: al socaire de la cual se sostiene buena parte de la teoría política de Hobbes. El corolario vendrá solo: se discutirá la vigencia de esa noción (matriz) en la teoría y la praxis políticas contemporáneas.

Los análisis filológicos en el ámbito de la filosofía, si empleados con medida, suelen guiarnos por fecundos vericuetos. Así, nos valdremos de la definición para fijar límites, como el propio término definición sugiere, con el objeto de encauzar un discurso que sea compatible. El interés por asentar tal cosa no tiene que ver tanto con una suerte de fervor filosófico, cuanto con el convencimiento de que, más a menudo de lo deseable, la discusión sobre cuestiones políticas, más que en discusión fértil, se queda en altercado asimétrico de discursos privados, pues decimos lo distinto nominando lo mismo, o viceversa³⁴⁷. Optamos, pues, por arrancar centrando la cuestión: ¿de qué hablamos cuando hablamos de dominio?

En pleno arranque de la modernidad, demarcando explícitamente esos propósitos geometrizarantes, que tan afortunado eco tuvieron en la *Ética espinosiana*, escribió Hobbes en el *Leviathan*:

«a man that seeketh precise truth, had need to remember what every name he uses stands for; and to place it accordingly; or else he will find himselfe entangled in words, as a bird in lime-twiggs; the more he struggles, the more belimed. And therefore in Geometry, (which is the onely Science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind,) men begin at settling the significations of their words». ³⁴⁸

El acuerdo en la definición, como apunta Pogson Smith en su prólogo de la edición de 1909, es la condición *sine qua non* del razonamiento, del discurso inteligible.

Pero como puede adivinarse, al margen de esta primera cita, lo que nos mueve ahora no son las disquisiciones filológicas hobbesianas, sino la convicción de que la obra del inglés supone quizás la exposición más cuidada, y seguramente la más proverbial, del

³⁴⁷ El fenómeno, como es notable, nos ocupa por cuanto resuelve o mitiga muchos de las confusiones en torno a la doctrina hobbesiana: por eso hemos de insistir en ello aquí y allá.

³⁴⁸ (Lev. IV, 15) «Un hombre que busca la verdad estricta necesita recordar lo que significan todos los nombres que usa, y cómo situarlos correctamente; si no, se verá enredado en las palabras, lo mismo que un pájaro preso en la liga, que cuanto más hace por liberarse, más enligado está. Y por tanto, en la geometría —que es la única ciencia que hasta ahora Dios ha querido conceder a la humanidad— los hombres empiezan por establecer los significados de sus palabras.»

fenómeno del dominio: no hay texto clásico que suene más a tal cosa que su Leviathan.

Sin embargo usaremos menos, en este arranque, la noción de dominio (más propia de la tradición del derecho romano y medieval, a partir de la cual Hobbes revolucionará el panorama jurídico y político), y nos centraremos en la de soberanía: pues, por un lado, como sugeriremos, resulta la forma suprema del dominio, su tesitura soprana, la colocada arriba, en la cúspide, la que supone un poder sin émulo; por otro, ambas son equivalentes en lo que concierne a muchos de los efectos teóricos que nos interesan. En el periplo no podremos dejar de lado lo que al lado va: la incorporación terrenal más perfecta, más eficaz del dominio: el Estado soberano, ese artificio entre cuyos propósitos fundantes cuenta, precisamente, dotarse de una potencia de dominio a la que no le quepa parangón. Y, como nos muestra la historia, desde la primera modernidad, al proyecto no le ha sido ajeno el éxito.

Habrá que ocuparse, pues con Hobbes nos las vemos, de la idea de soberanía absoluta: que, como apuntaremos, al menos por definición, supone la forma propia de la soberanía. A menudo, el descuido, la simplificación y la alegría, el carácter de anécdota con que se habla de semejante asunto, debilita el discurso hobbesiano hasta convertir en niñería lo que de tremendamente enjundioso tiene. Nos esforzaremos, pues, por salvar ese problema.

Annabel Brett, fecunda discípula de Quentin Skinner, que ya nos ha aparecido, en su riquísimo y brillante trabajo al respecto de estas cuestiones nos da una pauta sólida para asentar el discurso: en la tradición del derecho romano, quien dispone del dominio directo, quien es superior dominus posee la autoridad suprema. Y es precisamente ese dominium directum el que otorga la superioridad o soberanía³⁴⁹.

Soberanía, como sustantivación del original latino *superanus* del que procede el actual término soberano, remite a la idea de estar sobre, por encima de todo: ningún poder opera desde arriba, ninguno acosa al costado; y la evolución del término se equipara con el de dominio a propósito del no menos fundamental de autoridad, en el sentido también clásico (que es el que recoge Hobbes, gran filólogo, por cierto): estar investido de autoridad supone poder hacer, tener capacidad para actuar, pues autor es quien hace, quien es dueño (*dominus*, al cabo) de obrar, quien puede actuar según le plazca:

«Of Persons Artificiall, some have their words and actions Owned by those whom they represent. And then the Person is the Actor; and he that owneth his

³⁴⁹ Brett 1997, 21

words and actions, is the Author: In which case the Actor acteth by Authority. For that which in speaking of goods and possessions, is called an Owner, and in latine Dominus, in Greeke kirios ; speaking of Actions, is called Author. [Obsérvese la interesante equiparación, elocuente por sí.] And as the Right of possession, is called Dominion; so the Right of doing any Action, is called Authority. So that by Authority, is alwayes understood a Right of doing any act». ³⁵⁰

Parece obvio que si a ese supuesto autor-actor que puede ejecutar se le superpone otro actor más potente, capaz y deseoso de contrahacer lo que aquél pretendiera, este primero no podrá hacer y restará privado de soberanía en el sentido radical que apuntamos: así, ni será soberano, ni gozará de dominio, ni poseerá autoridad.

(Convendría en este punto aludir a una certera observación de Aloysius Martinich con respecto a la doctrina hobbesiana de la autoridad y la soberanía: los ciudadanos son los autores de los actos del soberano, que no es más que un actor³⁵¹).

A este respecto, y dicho ya lo dicho, se hace necesario advertir (y habrá que tenerlo en cuenta con respecto a todo lo que aquí se apunte sobre la soberanía) de un equívoco habitual en torno a la noción hobbesiana de soberano. Aunque más a menudo de lo deseable se asume así, el soberano de Hobbes ¡no es un monarca! en el sentido monárquico del término, aunque pueda serlo en una de sus versiones. No es el rey o reyezuelo de turno, sino una figura artificial que se personificará, se encarnará en un ciudadano o grupo de ciudadanos facultados por los demás, a los que representarán sólo en tanto éstos lo hayan decidido. A pesar de que lo aclara aquí y allá (desde los primitivos *Elements of Law* al completo *Leviathan*, por todas partes) el malentendido sigue manteniéndose con frecuencia. La especulación hobbesiana acerca de qué alternativa soberana es la más adecuada en función de la división tripartita clásica (cuestión que, típicamente, ha preocupado a buena parte de la tradición del pensamiento político), es de segundo orden: según nos parece, ese particular problema ni siquiera le importaba demasiado. Y, de hecho, igual fue acusado fervientemente de monárquico que de

³⁵⁰ (Lev. XVI, 4) «De las personas artificiales, algunas dicen palabras y realizan acciones que pertenecen a aquéllos a quienes representan. Y entonces la persona es el actor, y el dueño de esas palabras y acciones es el autor. En casos así, el actor actúa por autoridad. Pues lo que, hablando de bienes y posesiones, llamamos dueño, en latín dominus, hablando de acciones lo llamamos autor, en griego kirios. Y así como al derecho de posesión lo llamamos dominio, al derecho de realizar una acción lo llamamos AUTORIDAD. De tal modo, que por autoridad se entiende siempre un derecho a realizar un acto».

³⁵¹ Martinich 1997, 46.

revolucionario cromwelliano. Como ha observado Noel Malcolm con acierto, no hay nada antiparlamentario ni promonárquico en la idea hobbesiana de soberanía.³⁵² Es más, Hobbes valora la igualdad en la validez de los regímenes (ya sean populares, aristocráticos o monárquicos), en tanto suponen todos, si bien ejecutados, igual intercambio acordado entre obediencia y protección: cual si fueran poco menos que una suerte de técnica, más o menos eficaz, más o menos problemática, para administrar la organización política básica a que aludimos.

El análisis hobbesiano global, que tras partir de los cuerpos físicos y su interacción adquiere fortuna y relevancia, sobre todo, en su dimensión moral y política, nos acaba remitiendo a la cuestión de la unidad. Temas claves para moral y política como el egoísmo y la soberanía (proverbialmente unitarios), tamizados por el problema también esencial de la decisión, son ubicuos en la doctrina hobbesiana. Los tres se vinculan, en última instancia, al tema de la unidad: es uno quien desea y desdeña, una es la decisión, uno el poder sin parangón. Estrictamente (y filológicamente y conceptualmente hablando: el geometrismo de Hobbes, que ha de operar a partir de definiciones, se exhibe en la base del edificio argumentativo), el análisis hobbesiano de la soberanía parece impecable. Si es compartida, si está dividida no es soberanía, pues la soberanía no admite rivalidad, ni efectiva ni potencial, por definición. Ya en los *Elements of Law*, su primer texto propiamente político, Hobbes recurre a Bodin para apuntalar la idea:

«if there were a commonwealth, wherein the rights of the sovereign were divided, we must confess with Bodin, lib. II. Chap. I. De Republica, that they are not rightly to be called commonwealths, but the corruption of commonwealths».³⁵³

Y añade Skinner, sobre cita de Hobbes: «The reason, as Bodin had explained, is that in its very nature 'sovereignty is indivisible'»³⁵⁴.

Hablar, pues, de soberanía no absoluta es flagrante *contradictio in terminis*, como señala Skinner apoyándose en Hobbes: «If they are genuinely sovereign, then 'no command can be a law unto them', in consequence of which the very idea of limited

³⁵² Cf. Malcolm 2002, 57.

³⁵³ (EL. XXVII, 7). «Si existiera una república en la cual estuviesen divididos los derechos de soberanía, hemos de reconocer con Bodino (libro II, cap. 1. De Republica) que no podría llamarse propiamente una república, sino una corrupción de la república».

³⁵⁴ (Skinner 2008, 73. /// EL, XX,16). «La razón, como explicó Bodin, es que por su propia naturaleza "la soberanía es indivisible"».

sovereignty is nothing better than a contradiction in terms»³⁵⁵. El argumento, que aquí coloca el peso en el aspecto jurídico y político de la idea, es complementario con el que hemos venido mencionando: *superanus*, por encima de todo, nada por arriba, nada al costado. El análisis de Hobbes es transparente a este respecto: si se comparte una potencia yuxtapuesta equiparable, o desde encima se sufre una superior, no puede hablarse de soberanía, que ha de ser rigurosa unidad además. Nada puede quedar fuera del alcance de esa unitaria superioridad. Los juegos de lenguaje y de sentido que habitan habitualmente la política y la confunden, yerran en ese esencial aspecto cuando hablan de soberanías compartidas o pretenden oponerse a la idea de soberanía absoluta: la soberanía, estrictamente hablando y por definición, es absoluta. Skinner lo sintetiza bien, ya pensando más en la cuestión que Hobbes puntualiza como «the error concerning mixed government»³⁵⁶: «The idea of mixed monarchy is not so much an error as an impossibility».³⁵⁷

Hobbes, en este estrato, no propone aún lo que se le antoja mejor, más funcional: en su intención, sólo describe un elemento (quizás el elemento) sustentador de la política: el elemento unitario, aunque plural (pues está compuesto de esas particularísimas unidades que son los individuos humanos en su calidad de ciudadanos), que la funda como tal política, fuera del cual, nada cabe: pues si algo operara al margen de esa unidad (unidad compuesta, como decimos), no habría política sino *state of nature* y su correspondiente *warre of every one against every one*. Y para que nada quepa ahí afuera, para que no se dé la circunstancia peor (ese estado de naturaleza, que supone guerra de todos contra todos), el elemento unitario habrá de ser unidad soberana (y a estas alturas la peculiar amalgama descripción-valoración de Hobbes ya apunta): esto es, unidad más potente que cualquier otra potencia privada. Algo uno está sobre todo, por necesidad conceptual: si hay otro sobre todo o igual, uno ya no está sobre todo, como es obvio. La postura hobbesiana, y admitimos que pudiera parecerlo, no es simplemente un juego de lenguaje más o menos brillante: su análisis descubre las raíces del artificio político, id est, de la política. Si hay un sólo uno (individuo humano, se entiende) no sujeto a la soberanía, no hay política, hay guerra natural. Obviamente, el juego de representaciones, unidades

³⁵⁵ (Skinner 2008, 78. /// EL. XXVII, 6). «Si son genuinamente soberanos, “ningún mandamiento puede constituir para ellos una ley”. En consecuencia, la propia idea de soberanía limitada no es más que una contradicción en los términos».

³⁵⁶ EL, XVII, 7.

³⁵⁷ Skinner 2008, 75. «La idea de monarquía mixta no es tanto un error como una imposibilidad».

grupales (piénsese, por ejemplo, en la contemporánea noción de «group agency» que ha desarrollado Philip Pettit³⁵⁸, entre otros), ficciones y dramatizaciones³⁵⁹ que usa la política para constituirse y ser, es cuestión distinta aunque ligada a ésta. Y si no se atiende al papel que juega la unidad en ellos, difícil será entender nada: es más, todas esas cuestiones acaban remitiendo a cómo se maneja el asunto de la unidad artificada con esas desunidades previas que son los individuos, poderes privados al cabo.

Tras estos rudimentos sobre la noción de soberanía, parece pertinente entrar ya a considerar el aporte teórico más rocoso de Hobbes a la historia del pensamiento político y de la política fáctica, perfectamente vigente en nuestro siglo XXI: el Estado como artificio político principal, unitario-uniente y soberano (*superanus*). La cuestión que nos interesa en definitiva, y donde se sitúa con notoriedad la actual presencia del Estado en la política contemporánea, es la del monopolio de la violencia (o la violencia máxima: el máximo poder, ejecutado o no). En nuestra opinión ése es el punto interesante y caliente de la teoría hobbesiana, al margen del folclore o el anacronismo que pudiera exhibir un texto clásico leído hoy literalmente. Los malentendidos en torno al dúo *sovereign-sovereignty* traen lodos hermenéuticos abundantes. Pero lo significativo es que hoy los estados occidentales siguen erigiéndose sobre el basamento de esa idea propia de soberanía en tanto lo que está sobre, en cuanto potencia superior, como poder por encima de los demás poderes que en las jaurías humanas aparecen. Absoluto, si se quiere, pero hoy supuestamente no arbitrario en el sentido de no discrecional ni al margen de una ley que sella los márgenes de lo civilizadamente ejecutable. Sin embargo, ¿no es esa una benévola cortina conceptual que esconde la brutalidad de lo que en último término fragua? De bruces topamos con la violencia política (de suyo artificial, claro) y sus ejecutores, los humanos, que son los que deciden y hacen, por mucho que los tropos diluyan la literalidad. Una ley (aun justa, en el mejor de los casos), *per se*, y como es obvio, no tiene poder para hacerse respetar: son los animales humanos que la han inventado o que la gozan o sufren quienes la ponen o la imponen, según les faculte su potestad. Una cuestión, pues, de poderes y violencias. ¿Qué diferencia hay, al margen de su muy distinta faz, entre el pedregoso, adusto planteamiento hobbesiano y la edulcorada, profiláctica versión contemporánea del mismo fenómeno? Supuesta, por mor del argumento, una agrupación pública legítimamente constituida en forma de Estado en

³⁵⁸ Cf. Christian and Pettit 2011

³⁵⁹ Directamente, en el último capítulo de este trabajo, proponemos una intelección de la política como drama, como arte dramático.

torno a la idea de consenso y voluntad general, a la que se le opone un grupo privado que amenaza, por rutas violentas, poderoso y sin disposición a ceder, la pervivencia de ese Estado legal y legítimamente constituido (y con ella de las garantías anheladas que éste provee), ¿cuál es la herramienta que la ciudadanía puede enarbolar para placar eso que amenaza su vida deseada? Si quiere ser eficiente, más arma que herramienta necesitará para conjurar la amenaza, parece. Y arma superior habrá de ser, si pretende ganar. En este punto asoma, pensamos, la esencial preocupación hobbesiana por la soberanía absoluta, en el caso presente la del Estado (que en el pensador de Malmesbury, no se olvide, se funda sobre el acuerdo de los ciudadanos todos, único basamento que puede legitimarla), y su sentido más profundo: no se trata de atribuirle plenos poderes a un eventual chiflado o grupo de chiflados, sino de garantizar que ese Estado erigido (en el plano teórico al menos) sobre la base de un acuerdo de todos con todos, tenga recursos para combatir lo que es habitual en el terreno de los asuntos humanos, en tiempos de Hobbes como hoy: a saber, que facciones privadas, por razones naturales, digámoslo así, pretenden crónicamente imponer su voluntad, o al menos suponen tal amenaza. En esa línea puede enmarcarse la pugna de Hobbes contra el taifismo medievaloide propio de la aristocracia: esa suerte de feudalismo incompatible con la soberanía propiamente dicha, con el Estado soberano³⁶⁰. Que hoy, al menos en grandes áreas políticas, y al menos aparentemente, siga disponiendo de la soberanía (esto es, la cualidad de estar por encima, de literalmente ser dominus del monopolio de la violencia, señor de la fuerza superior) el soberano, el representante de la ciudadanía que constituye el Estado, y no cualquier grupúsculo privado, mantiene viva la idea original hobbesiana. Y no la hace menos vigente el hecho de que la amenaza tácita que supone lo cierto aunque escondido (a saber, que en la sombra se agazapa el brazo ejecutivo del Estado, en forma, típicamente, de policía o ejército: quienes poseen las armas, instrumentos soberanos de la violencia, y el derecho a usarlas), quizás consiga hoy contener, con más eficacia que en el tiempo de guerras civiles y religiosas de Hobbes, los conflictos particulares que disgregan y rasgan ese elemento unitario (sin perjuicio de los amplios márgenes de libertad individual que necesariamente ha de facilitar) que parece demandar toda política. Cabría

³⁶⁰ Ese movimiento profunda y esencialmente antifeudal, antiaristocrático, sin duda y entre otros, funda la modernidad política. Piénsese que los reyes de esa primera modernidad, lejos de ser vistos como los vemos ahora, en buena medida representaban el deseo popular, y al propio pueblo, incluso en el sentido hobbesiano de la representación política. Suponían, en buena medida, la liberación popular contra la servidumbre feudal. El ejemplo de los Reyes Católicos en España, que deshicieron fueros por doquier y unieron en ciudadanía la disgregación sierva, resulta buen modelo de esa idea. Sospechamos que la cierta, a veces, preferencia que muestra Hobbes por el modelo monárquico, tiene que ver en parte con esta idea.

pensar que uno de los rasgos de la civilización actual consiste precisamente en saber convivir sin que la amenaza violenta sea demasiado palpable...

Por tanto tenemos que, supuesto un cuerpo político legítimamente constituido (mediante *covenant* de todos, o comoquiera que decidamos instituirlo), el único recurso que parece eficaz para evitar su naufragio (el de lo acordado) es la posesión de más poder del que los eventuales intereses privados pudieran agrupar, y ejecutarlo. Así, del despliegue teórico hobbesiano nos queda la soberanía absoluta como poder superior y hegemónico de esa voluntad popular. Su idealidad dista de nuestros mejores sueños pues, atrás la época heroica, aceptamos mal la violencia y sabemos de los peligros que supone la estructura soberanista (necesariamente delegatoria, pues no podemos todos decidir a la vez y continuamente). Su plausibilidad, sin embargo, pudiera indicarla el hecho de que hoy la idea sigue vigente: pues así funcionamos quienes, literalmente al menos, no somos esclavos, ni siquiera siervos, si bien con atrezo mucho más grato que el que decora, con tintes de su contemporáneo tenebrismo, el inmisericorde discurso de Hobbes.

El establecimiento del elemento soberanista que garantiza esa unidad decidiente unívoca para facilitar la convivencia multívoca, sugiere inmediatamente un primer problema, no obstante. El cuerpo soberano está formado por animales humanos, que distan de resultar perfectos y perfectamente fiables y, por tanto, son susceptibles de proceder con arbitrariedad, con una arbitrariedad que, precisamente, dé al traste con todo el edificio: los legítimos representantes, una vez dueños de las herramientas de la violencia, de la soberanía, del poder absoluto sobre los esbojes privados, quedan capacitados para actuar ad líbitum y, por definición, nada podrá evitarlo (¿cómo imponerse a un poder soberano?). Tal supone una cancela abierta a la alcaldada y al incumplimiento de lo pactado, que amenaza, desde dentro, a lo que precisamente es la condición de posibilidad y legitimidad de todo lo instituido.

El análisis hobbesiano, a diferencia del de Maquiavelo y el de Spinoza, elude el problema zanjándolo en la base. Hobbes, con su lacónica respuesta, quizás incluso despiadada en su gélida crudeza clarividente, no se anda con tonterías; y, desde luego, no es fácil hincarle el diente: el humano es defectivo y quienquiera que sea el soberano (uno o varios), es humano y por tanto defectivo. Sus excesos tiránicos, si los hubiera, no serán más que expresiones de esa deficiencia, tan necesariamente presa de los afectos como la caída de una piedra forzada por la gravedad. La solución dista de ser ideal, pero la naturaleza no ofrece otra mejor. Sin poder soberano encaramos inevitablemente la natural *bellum omnium contra omnes*, marco peor incluso que el del arbitrio caprichoso del

sovereign, una vez garantizada la rocosidad unitaria que dé pie a la vida segura y en paz. El análisis que vincula soberanía y política, en su radicalidad, y al menos en el salón, parece sólido: un juego cuidado de definiciones, cuasi axiomas y derivaciones a modo geométrico. Pero en el terreno del aquí y ahora político, a nuestros ojos se muestra como más servil que emancipador, pues deja franca la puerta a una tiranía que hoy no se acepta en el llamado mundo libre.³⁶¹

Los regímenes garantistas contemporáneos parecen más afectos al deseo popular y menos arbitrarios que las monarquías del XVIII, por ejemplo. Pero el sustrato estructural que los sostiene (hoy dulcemente velado, como venimos afirmando), en un sentido relevante, es el soberanismo hobbesiano, por así decir. La compacta indigregación del artificial animal, de la persona ficta, de la mens unica que componen todos los individuos de un cuerpo político, es la idea que sub-yace al edificio teórico: pues de otra forma no puede entenderse la soberanía como domino propio y no ajeno. Quizás en ese juego de primeras y terceras personas del singular y el plural se decide, finalmente, la política: en la solidez de sus fundamentos y/o (disyunción inclusiva) en la pericia de sus jugadores.

Gran parte del pensamiento y la práctica políticos posteriores (especialmente en el siglo siguiente, en que se pulen las bases modernas: piénsese, sin ir más lejos, en Montesquieu) dedicará todo su esfuerzo a resolver ese problema enquistado, de suyo (el hombre es como es: héroes y santos, los menos), en el gran artificio de supervivencia que es la política. Entre los recursos de control y equilibrio del poder que pugnan por reducir el virus tiránico a su mínima incidencia, cuentan hoy, ampliamente extendidos y aceptados, la separación de poderes y los sistemas de sufragio cíclico. Pero no hace falta recurrir a arduos estudios para topar con putrefacciones de esos sistemas hoy mismo, y aquí mismo, sin ir más lejos.

Efectivamente, los complejos entramados de poder y soberanía entre representantes y representados hacen difícil garantizar lo que Hobbes pretendía garantizar: un escudo contra la guerra total o la imposición de poderes privados.

Así planteada la relación entre dominio, soberanía y política, entremos con ella en una cuestión ampliamente debatida hoy y ayer. Es habitual, en parte porque parece evidente, en parte por la popular influencia de Foucault, afirmar que el ejercicio fáctico de la dominación, los recursos de que se vale la soberanía política para imponer sus designios han evolucionado históricamente a mayor sutileza: que la brutalidad, la tosquedad, la

³⁶¹ Si bien cabe recordar que Maquiavelo ya advirtió que si un príncipe descuida la voluntad de sus súbditos está condenado al fracaso político; y Hobbes conocía bien la obra del florentino, como sabemos.

abierta crueldad de los métodos antiguos han sido sustituidas hoy por una exquisitez que vela lo sin embargo terrible. La brutalidad que usó la violencia explícita y su correlativo terror como instrumento de imposición se ha travestido de tácito, sigiloso proceder por parte de quien hoy domina o pretende hacerlo. El diagnóstico, efectivamente, nos parece acertado. Pero, en nuestra opinión, no agota el análisis de tan compleja cuestión. No entraremos en lo cerca que quedan (apenas a poco más de medio siglo) algunos de los episodios de dominación tosca, por así decir, más abominables de la historia de la política: los cuales, pensamos, no son en absoluto anecdóticos accidentes. Nos interesa más la otra faz del asunto: cabría así mentar que sutiles recursos de dominación estaban ya presentes en las primeras organizaciones políticas complejas. Podría decirse, incluso, que el tácito ardid en política corre parejas con ella desde que fue inventada, que nace con ella o ella con él.

No parece irrelevante, en lo que nos ocupa, que una de las razones que generan la primera obra de pensamiento político de la historia es justamente ésa: Platón pretendía, con su República (entre otras muchas cosas, claro), precisamente, combatir el curso demagógico que la incipiente democracia ateniense iba exhibiendo. Más dominaba en ella, en ese tiempo, la palabra persuasiva que la espada. Y el esfuerzo platónico se desplegaba contra su *bête noire* favorita: la sofística, cuya batería de recursos dialécticos (no podía esperarse otra cosa) era usada por los maestros de la retórica política para ganar el dominio. La conversión del soberano de turno en monarca tirano que gobernaba para satisfacer anhelos privados, de un lado, y el desbaratamiento de una pólis guiada por el error y el engaño, de otro, se denunciaron como sus consecuencias más indeseables.

Piénsese en el caso de Pericles, sin ir más lejos, canon del demócrata y figura de la democracia ateniense... y grandísimo y persuasivo orador. Plutarco nos cuenta de él que su adscripción al partido popular ateniense, más que responder a su fervor democrático y su amor por el pueblo, estaba motivado, entre otras razones de índole estrictamente privada, por el ansia de hacerse con el poder para evitar el temido ostracismo que sí acabó sufriendo su oponente Tucídides, el hijo de Melesias. Del otro Tucídides, de su Guerra del Peloponeso, de su visión de las andanzas de Pericles bebió el escritor grecorromano. Y por esas dos vías, volvemos inadvertidamente a Hobbes: fue uno de sus primeros trabajos la traducción al inglés de la obra del gran historiador griego. Algunos de sus comentarios a los relatos de Tucídides, cuyas enseñanzas usará en sus trabajos posteriores, ya hacen referencia a un problema que le preocupó toda su vida:

precisamente la influencia de la habilidad oratoria para persuadir con sutiles engaños al infeliz no iniciado en los intrínquilos políticos. Por otro lado, las Vidas de Plutarco estaban en la biblioteca de Hardwick Hall, como sabemos, precisamente, por el catálogo que se conserva de mano del propio Hobbes. Nos dice en sus autobiografías que dio buena cuenta de ella, y las referencias abundantes al autor de Queronea, cuyos episodios ilustran pasajes de la obra hobbesiana, muestran que lo leyó con interés.

Es cierto que hoy resulta impensable que en Occidente alguien le presente ufano, al soberano de turno, la cabeza de su más grande enemigo. Decimos literalmente. Hoy, con exquisita pulcritud, se arroja el cadáver al mar para que nadie lo vea, y asunto concluido.

Pero, volviendo a la sutileza, recuérdese también El Príncipe de Maquiavelo, cuyos consejos para ejercer la dominación adecuadamente resultan proverbiales a este respecto. Si retomamos la República platónica, la conclusión parece clara: dos de los textos más importantes e influyentes de la historia del pensamiento político están directamente relacionados con la dominación sutil. El primero, para combatirla; el segundo, un manual para ejercerla.

Es triste pero inevitable comentar, al pie de lo dicho, que la comparación entre los discursos políticos de la antigüedad y los contemporáneos no puede mover más que a risa o aflicción, o a ambas cosas a la vez. Si acaso, cabe preguntarse en qué posición queda la libertad del civis, del polítes ante las burdas engañosas de los dirigentes actuales, si la contrastamos con la situación de los antiguos ante la sutileza de los políticos clásicos: piénsese en los discursos de Pericles, Cicerón, Demóstenes... Pudiera concluirse, incluso (en estupefaciente paradoja de nuevo, por cierto), que en lo que se refiere al supuestamente sutil engaño que atribuíamos a la política de hoy con respecto a la brutalidad del pasado, es mucho más deseable lo presente: pues la tosquedad de la propaganda actual hace más detectable su trampa, trampa bien velada por la infinita mayor sutileza de la retórica clásica. Aunque, siquiera sea por el placer que había de producir la asistencia a un discurso político en la Atenas del siglo V adC. o la Roma del I adC., bien pudiera valer la pena el cambalache. Hoy, la política ha devenido payasada sin gracia. Y los discursos no interesan a nadie a quien le interese la política como arte útil y necesario. Y arte excelso, si se quiere: pues tratar de combinar la convivencia de millones de semovientes humanos no es tarea despreciable, en principio.

Y, por acabar con la cuestión: ¿es esta supuesta sutileza más deseable que aquella brutalidad? ¿Hemos avanzado, por tanto? ¿Acabará esto mejor si combatimos la sutileza del poder con el digno arbitrio propio, a base de desvestir la treta y convertir el dominio

ajeno en nuestro? ¿Ganaremos así la libertad? ¿O quedará todo en una carrera paralela en la que el civis va siempre por detrás, de forma parecida a lo que sucede con los deportistas y los controles anti-doping?

Parece sensato sospechar que para nosotros hoy, ciudadanos occidentales bien civilizados, la forma ideal de resolver un conflicto político tendría el aspecto de un honorable diálogo habermasiano en el que un correcto proceder dialéctico común nos llevaría a decidir la vía de acción más adecuada. Sin embargo, no son excepcionales los casos de desacuerdo pétreo, como bien sabemos. Así, cómo optar, cómo decidir, cómo ejecutar la necesaria acción. Tengamos presente, además, por lo que pudiera parecer, pues la sofisticada política actual juega a esconder bien lo obvio, que toda decisión parlamentaria, civilizadísima y perfectamente legítima (habermasiana, si se quiere), tras su imposición delicada esconde la violencia tácita de los elementos ejecutivos de que un Estado dispone para garantizar ese proceso afable: como hemos apuntado ya, policía y ejército, brazos armados de la voluntad générale en los estados occidentales contemporáneos. El salto del carácter tácito de esa violencia (y decimos tácito porque, en principio, no están los tanques en la calle) al explícito no necesita más que del asedio de agentes particulares a lo que públicamente se ha decidido como salvaguardable. Así las cosas, y al menos en apariencia, tenemos que el dominio, la soberanía la posee esa voluntad general mediante los recursos que, al efecto, ha erigido la agrupación política correspondiente. Dominio que, como vemos, goza de elementos de violencia ciertamente eficaces. Se podrá decir que en las sociedades abiertas contemporáneas los contrapesos del poder son variados y heterogéneos. Pero, o bien no son ajenos a la estructura del Estado (como es el caso legítimo de los estamentos que conforman la llamada división de poderes o, en la variante pirata, de los grupúsculos que pugnan por operar desde él), o bien quedan fagocitados por el poder del gran Leviatán (como ejemplo, quienes violan la ley y son castigados por ello), o bien revierten ese poder y se gesta otro dominio que, como el anterior, es unitario en tanto se impone e impone su designio (arquetípicamente, una revolución: hoy casi impensable en nuestro contexto, al menos de momento...). La cuestión parece clara: el asombroso dominio del Estado, su soberanía de facto, ¿es fruto de la eficacia de estructuras organizativas gestadas por intereses privados que han sabido ordenarse mejor y ser más potentes que cualesquiera otras? ¿O esa eficacia, en último término esa suprema potencia, responde al hecho de que tales estructuras están gestadas por la voluntad general, y la revolución no cabe? ¿Es esa voluntad general más

potente porque implica a todos los ciudadanos y, éstos, aunque descontentos con parte de lo pactado, lo aceptan pues lo creen mejor que otras opciones viables? ¿O se ha acabado imponiendo (la ausencia de revoluciones propiamente dichas en Occidente desde la experiencia de la Segunda Guerra Mundial es un hecho) esa soberanía suprema estatal, representativa de la voluntad general, por virtud de azares que se nos escapan, y no en función de su potencia superior? ¿Es eso que parece voluntad general no más que ardid de voluntades privadas que lo usan como recurso para, sin mancharse las manos, ser soberanas, dominadoras de facto, sin temor a sufrir el revolcón popular?

A propósito de Schmitt. La maquinaria estatal y el derecho de resistencia.

El breve y ya clásico texto de Schmitt sobre el Leviatán de Hobbes, a pesar de su cortedad, y por su espectacular agudeza e inteligencia con respecto a varios de los puntos más relevantes del pensamiento hobbesiano, nos sirve de pre-texto perfecto para afinar y afirmar la discusión de algunos de los asuntos que más nos han venido ocupando en el intento de realizar una exégesis ajustada de nuestro autor para mostrar su contemporánea vigencia. De hecho, el propio Schmitt aplica, sin apenas hacerlo notar (como si le pareciera cosa más que obvia), ese propósito. Trabaja a partir del original hobbesiano concediéndole la misma vigencia que a un texto contemporáneo, y nos llama la atención también esa, al menos aparente, inadvertida soltura.

Con abundantes visiones del jurista alemán coincidimos; en algunos casos, disentimos: y el análisis tanto de las razones de la convergencia como de las de la disensión, nos parecen un buen método para profundizar en nuestro propósito primario.

Así, a partir del mecanicismo metafísico de Hobbes, Schmitt asume con perfecta inteligencia del mismo la idea del Estado soberano como máquina.

Especialmente en el capítulo 4 se aborda una noción de mecanicismo (como opuesto a organicismos, animismos y metafísicas varias) en cierto modo distinta a la que hemos desplegado, pero hija de ésta al cabo. Que es causa y no consecuencia de ese mecanicismo que Schmitt entiende como culminación en la estructura política del XX, a la que pinta con los tintes con que habitualmente se maneja en sus discusiones: decisionismo, positivismo y neutralidad (y no tolerancia, que viene a ser cosa distinta). La idea nos parece brillante, tanto en lo que se refiere a su condición de diagnóstico de la política moderna que nos llega hoy, como en lo que atañe a su ascendencia hobbesiana.

Sin embargo, sí nos parece interesante comentar ciertos aspectos de ambas sub-nociones, por cuanto asientan ese acierto schmittiano sobre el pensamiento de Hobbes.

Efectivamente, como el jurista alemán sostiene, en gran modo es la necesidad y la voluntad de acabar con las luchas religiosas, y en general con el sostenimiento de posturas irreconciliables, cuyo resultado inevitablemente lleva al caos general en la vida común (estado pre-estatal, pre-político, pues: selvático, pues), lo que va gestando el germen de una maquinaria política que neutralice tales pugnas. Las ideas de Bodino embocan esa salida³⁶², sin ir más lejos. Una técnica que destierre, así, las oposiciones religiosas³⁶³ y los partidismos jurídicos, fruto de éstas en buena medida (los vínculos entre Derecho y religión –y metafísicos, añadimos de nuevo–, aún indisociables casi totalmente), en pos de una convivencia en armonía, posible sólo cuando extirpadas esas enconadas e irreconciliables oposiciones. La propuesta no se nos hace extraña, en absoluto, cuando analizamos la cuestión desde el prisma hobbesiano: nos parece claro que una de las principales motivaciones de la obra del inglés es precisamente acabar con esas asoladoras disensiones que él definía en términos de guerra civil. La obsesión hobbesiana con la guerra civil es un rasgo que incluso se usa como pintura de su personalidad filosófica. Pero, en nuestra opinión, la gravedad teórica de toda la maquinaria estatal hobbesiana (aún conociendo cómo arranca su gran obra, o quizás precisamente por eso), tan grave y sólida que, aunque tal vez algo oxidada y chirriante hoy, sigue funcionando³⁶⁴, se asienta sobre base distinta a ese propósito pragmático que sólo puede darse, precisamente, porque se asume tal base y se cree en ella, precisamente de nuevo, porque funciona. Y que funcione es, precisamente otra vez, la razón, en extraña circularidad, de que aparezca el fundamento al que nos referimos, y que no es otro que el estricto mecanicismo hobbesiano que ya nos apareció en la sección 1 «De corpore» de este trabajo. Ese que se cuece a lo largo de todo el XVII para culminar en los Principia newtonianos ya cerca del fin del siglo. Y que no aparece out of the blue, sino que bebe de una anciana tradición que incluye igual a Demócrito y a Ockam que a Lucrecio o a Epicuro, por renombrar ilustrativamente.

Tratamos de explicarnos: en este concreto asunto y abordado desde este prisma, podrá verse, quizás mejor que en cualquier otro, cómo una determinada concepción metafísica

³⁶² Su concepción y propuesta de la soberanía como elemento político clave a eso apuntan. La lectura de Hobbes que citamos en el capítulo anterior es explícita al respecto.

³⁶³ Y metafísicas, añadimos, aunque Schmitt, abordando el asunto desde otro prisma, subsiguiente, como sostendremos, las obvia.

³⁶⁴ No a toda máquina (son otros tiempos), pero sí con perfecta eficacia más de la limpieza del silicio que de la negrura carbónica.

abre la puerta a todo el tinglado. Una concepción metafísica que rompe radicalmente con la tradición metafísica hasta entonces dominante, en metafísica y en física, y con ello en todo lo demás, política y moral incluidas. Y es esa ruptura en los ámbitos determinantes de la metafísica y la física la que certificará el cambio radical en la visión del mundo y el hombre y, a partir de esto y por tanto, en la moral y en la política, que es lo que aquí nos ocupa. Es Hobbes, como sabemos y hemos visto con abundancia, quien más notablemente arremete contra el teleologismo aristotélico, atizando por doquier a las *schooles* que lo rehacen y lo hacen dominante en todo el pensamiento conocido en la Europa pensante. El animismo propio de esa cosmovisión es vapuleado por el inglés que asentará un mundo mecánico en tanto magma inmanente de causalidad infligida por la materia en movimiento. Nada más. Y nada menos. En un tal mundo en que la realidad toda es consecuencia de causas externas observables, y no de fantasmagóricas esencias en fatal despliegue interno, casi soñadas en el mejor de los casos, la razón y capacidad arteadora del humano pasa a protagonizar el curso del destino.

Falta decir que observando el asunto causaefectual, y con la matemática y la consecuencia lógica, pueden crearse artilugios que hagan lo que se pretenda, por vía de remedar ese proceso de causas y efectos.

Ahí ya sí entra el mecanicismo al que se refiere Schmitt, pero una vez asentada la matriz físico-metafísica que permitirá pensar siquiera en construir mecanismos para conseguir. De ahí a pretender construir la más sorprendente de las máquinas, un paso: el que el propio Hobbes da: la máquina política: el hombre gigante, el Leviatán, el dios terreno, la gran máquina para desterrar la *bellum omnium contra omnes* y fabricar la paz. Pero en nuestra opinión, y con respecto a la clave de su emergencia (en ese momento y con esas autorías), no es la mera intención de conseguir la paz lo que permite construir ese artefacto (siglos en pos de ella), sino el intrépido asimiento a una concepción del universo, del mundo, que señala, como la más última esencia de éste, sin ir más lejos, su condición (podemos decirlo ahora) de máquina. La traslación metafísica ni es fácil ni obvia: unos dos mil años de laborioso pensamiento costó. La traslación pragmática, sin embargo, se impone sola: en un mundo mecánico, constrúyanse mecanismos, que, si se diseñan correctamente (esto es, en función de las reglas mecánicas de la gran máquina, susceptibles de ser conocidas por la inteligencia humana —ahí la razón operando— y de ser reconstruidas por su arte) funcionarán. El paso de la afirmación mecánica del mundo al uso de la técnica entendida como construcción de método, de camino seguro, es el propio de un andar, tal vez tambaleante, e incluso peligroso si se quiere, pero inevitable.

Si se puede intervenir (y se puede, pues el esqueleto de ese mecanismo le es cognoscible al humano en medida nada despreciable, como se empieza a ver, sobre todo a partir de Galileo), se intervendrá, pues la vida humana es «a perpetual and restless desire of power after power»: y, desde luego, el poder de la técnica lo es en esa medida que Hobbes invoca con su afortunado adagio.

La radical traslación de un universo animado y fatal en el que a la virtud poco le cabe hacer, presa de una fortuna irrebasable, a un universo mecánico en el que la capacidad humana de inventar le faculta para intervenir en diversos grados desde luego relevantes, configura la revolución.³⁶⁵

Y la sentencia de Schmitt, en este lugar sí, nos parece perfectamente precisa; puede, pensamos, columbrarse todo su firme alcance, que nos será ahora familiar pues hemos visto y veremos esa lectura por nuestra parte aquí y allá: «Hobbes es el primero que concibe y da expresión conceptual clara a la idea del Estado como un 'magnum artificium' técnicamente perfecto, fabricado por hombres, como una máquina que halla su 'derecho' y su 'verdad' en sí misma, es decir, en su propio rendimiento y función»³⁶⁶. La especial paridad entre la «suprema técnica» y la «autoridad suprema» a que hace referencia Schmitt justo a continuación, aunque apuntada creemos con ligero distinto propósito (más en la línea de reafirmar la mayor eficacia en la autoridad cuanto más eficaz técnica, como ha sucedido con el desarrollo histórico), nos parece igualmente precisa en un nivel mucho más radical: la relación casi de equivalencia semántica entre potencia, poder, capacidad (para la acción, para hacer, se entiende) y autoridad es, en la teoría política hobbesiana y por las razones que venimos apuntando, primaria. La técnica, en ese punto, no es más que instrumento de capacidad, poder, potencia para hacer. Instrumento de autoridad, pues.

Hay, sin embargo, a continuación³⁶⁷, cuando mienta Schmitt el problema del derecho de resistencia, una línea argumental que nos parece imprecisa. Y las razones (bífidas) de esa imprecisión, que iremos desgajando, las sospechamos relacionadas con la delicadísima época en que al alemán le toco pensar y vivir. El texto sobre el sentido del Leviatán hobbesiano lo escribió en 1938, el mismo año de la noche de los cristales rotos, sin ir más lejos. Ese ambiente histórico, visto ahora desde nuestra perspectiva, nos

³⁶⁵ De nuevo el giro y el workmanship ideal.

³⁶⁶ Schmitt 2004, 40.

³⁶⁷ p. 41.

aparece más como una delirante exacerbación del proyecto político moderno que como una culminación necesaria (o hasta deseable en algunos aspectos: sobre todo si se la despoja de su contenido más folclórico y orate) del mismo. Y maliciamos que a Schmitt le pareció exactamente lo contrario. Trataremos, una vez más, de explicarnos.

Por un lado, claro, es tiempo de apogeo fáctico de lo que hoy llamamos «totalitarismo», y cuyos intrínquilis conocemos bien gracias a la abundante literatura (histórica y filosófica) sobre el fenómeno y, especialmente, a partir del arendtiano texto madre del asunto: *The Origins of Totalitarianism*, que fue escrito muy pocos años después de la caída del régimen Nacional-Socialista en Alemania, pero suficientes para escribirlo desde fuera, pues una parte del infierno ya había pasado y la otra entraba en lentísimo, pero afortunadamente imparable, proceso de corrupción. Efectivamente, con el totalitarismo, el Estado se convierte en un tremendo dios mortal, si se quiere, y soberano, si se quiere. Pero no todos los dioses son iguales, claro; ni todas las soberanías lo son. Soberanía, como sabemos, remite exclusivamente a la cualidad de «tener más poder que el resto». Ver en el totalitarismo una encarnación de la idea de soberanía hobbesiana nos parece un delirio histórico y una imprecisión técnica por la razones que vamos apuntando.

Por otro, vino a darse el desarrollo tremendo de la técnica con la industria y la consiguiente capacidad humana para monitorizar y controlar la vida individual. Dos obras literarias que han pasado para siempre a formar parte de la historia de la ficción política pintan perfectamente ese ambiente en el pensar y el sentir: *Brave New World* de Huxley, escrita en 1931 y 1984 de Orwell, entre publicada en 1949.

Ambas realidades responden a un despliegue de arte en grado inimaginable para Hobbes. Y, nos parece claro, las consecuencias efectivas de ese particular fenómeno político de la primera parte del Siglo XX poco tienen que ver con la doctrina hobbesiana: pues sus fundamentos son, no ya distintos en muchos casos, sino contrarios en sus primarias asunciones e intenciones. La relación del pensamiento hobbesiano con el totalitarismo del siglo XX es tema interesante, sin duda, y tratado abundantemente. Aquí no nos puede ocupar un análisis exhaustivo de la cuestión; pero sí nos sirve para nuestras intenciones apuntar, aprovechando el pretexto schmittiano, algunas ideas en relación a ello que podrán aclarar, esperamos, matices importantes de la doctrina política de Hobbes.

Desde luego, pueden escindirse las posturas políticas según la siguiente función: aquellas que priman lo comunitario por encima de lo individual y las que proponen exactamente lo contrario. Por decirlo de modo más claro: las que tienen al individuo por

mor de la comunidad o la comunidad por mor del individuo. La política para el individuo o el individuo para la política (en el caso de Hobbes, además, la cosa apunta más clara por cuanto al para hay que añadirle el por: pues el individuo la hace y para sí). Aquéllas cuyo fundamento es la pólis, su interés (su long term desire) y su bien; aquéllas cuyo fundamento es el polítes, su interés (su long term desire) y su bien. Aunque es fácil (y cómodo) leer la obra hobbesiana como partidaria de lo primero, nos parece claro que su pensamiento responde exactamente a lo segundo: es más, nos parece el pionero de tal cosa. Como corolario del nominalismo hobbesiano no cabe otra cosa: es el interés del individuo como tal el punto de partida de la política; lo comunitario no es más que una construcción artificial que brota por y para satisfacer el deseo del individuo (obviamente, de todos y cada uno de los individuos, que serán ciudadanos: de ahí el elemento común). El totalitarismo, diríamos que incluso por definición, pero desde luego por acto, es la hipérbole del comunitarismo, de entender la política como licuación del individuo en el todo común: de la reducción del civis a mero material neutro al servicio de un fin fatal (que combina, en bolchevismo y nacional-socialismo, respectivamente un pseudodeterminismo mecanicista que predice erróneamente, como sabemos hoy, con un pseudoteologismo pseudorromántico que precanta un horizonte de sangre limpia). El hobbesianismo es exactamente lo contrario: la primacía (física, metafísica y hasta teológica, si se quiere) del individuo como componente político. Éste hace al antojo de su naturaleza: elige el fin por su propio interés. Si el artificio comunitario no satisface el interés individual, no ha lugar. Como es sabido, y de hecho, es ese propósito la única causa y la sola razón del invento estatal. La política es y se hace por y para el civis y no al revés. Las consecuencias de eso son claras, si se le da la vuelta al proceso: política que no sirva para su propósito, no lo es, por definición; y, por tanto, derrocarla es más que legítimo: es lógico.

El totalitarismo es la negación de lo atómico por definición. El individuo, que poco cuenta tanto en su gestación como en su ultima ratio, queda diluido por esta totalidad que lo es todo: nada, fuera de ella. El totalitarismo, además, típicamente, es faccioso: tanto en su versión nacional-socialista como en su versión bolchevique. Raza o nacionalidad superior, clase o condición social son el envés de la ciudadanía hobbesiana, que precisamente se erige a pesar de las facciones, no sobre la imposición de una de ellas al resto (imposición que incluye el exterminio, como sabemos). En este punto sí tiene sentido la idea de neutralidad schmittiana que ya hemos visto: el Estado es sólo una maquinaria de paz que garantiza supervivencia porque los hombres desean sobrevivir (y sólo viene al mundo por esa razón), no una herramienta de imposición de doctrina privada concreta, por

mayoritaria que ésta sea o pueda llegar a ser gracias a su capacidad de imposición. Pero en lo que se refiere tanto a la extirpación de la individualidad desde la base como a su condición de faccioso, nada tiene que ver el totalitarismo con el pensar hobbesiano. Que el poder del Leviatán pueda ser usado con esos fines para los que no fue inventado y construido no es más que un indicio de la complejidad e imperfección de los asuntos humanos, y acusar a Hobbes de totalitarista sería una simpleza equivalente a la de acusar a un físico atómico primitivo de haber matado a millones de personas con una bomba atómica.

El propósito del Estado hobbesiano, la paz. Así de simple. Para lo demás no hace falta legislar: cada cual puede hacer lo que le dé la gana mientras no atente contra ella. Que coma y rece lo que quiera, que estudie e invente lo que guste, que pertenezca a la raza o a la clase social que sea, que trate y evite a quienes tenga a bien, etc. La idea la formula con simple transparencia:

«there is no Common-wealth in the world, wherein there be Rules enough set down, for the regulating of all the actions, and words of men, (as being a thing impossible)»³⁶⁸ y, por tanto, los hombres tendrán la libertad de «buy, and sell, and otherwise contract with one another; to choose their own aboad, their own diet, their own trade of life, and institute their children as they themselves think fit; & the like.»³⁶⁹

(Por cierto, y dicho sea como paréntesis, la distancia entre esa idea del Estado básico hobbesiano y el Estado totalitario es más que literalmente notoria en el presente pasaje.)

¿Qué diferencia hay entre ese Hobbes y este Schmitt? Que al primero le parece obvio que no puede controlarse toda la vida individual, mientras que el segundo, con el brutal desarrollo de la técnica que en breve gestará 1984, está seguro de que prácticamente sí es posible, y de hecho, tiene pruebas sólidas que aportar al respecto.

Pero, y esto es capital, sin duda, en el proyecto totalitario la política lo es todo, al contrario de lo que sucede con el hobbesiano, en el que la política no lo es todo: queda una garganta, angosta, sí, y sin embargo practicable, que tiene que ver con la misma raíz genética del complejo, como hemos señalado por doquier. Siempre resta el individuo (con su interés, su voluntad y su poder): irreductible razón y arquitecto de la política. Y queda porque la política es artificio y, como tal, ni es perfecta (perfectamente rocosa), ni total: el

³⁶⁸ (Lev. XXI, 6) «no hay en el mundo ningún Estado en el que se haya establecido un número de reglas que sea suficiente para regular todas las acciones y palabras de los hombres, pues ello es imposible»

³⁶⁹ (Lev. XXI, 6) «comprar y vender, y la de establecer acuerdos mutuos; la de escoger el propio lugar de residencia, la comida, el oficio, y la de educar a los hijos según el propio criterio»

estado de naturaleza convive inevitablemente con el Estado (rasgo que frecuentemente se olvida a pesar de que Hobbes es unívoco a ese respecto), que no lo arrasa todo precisamente porque está compuesto por individuos cuyo derecho natural sólo puede amputarse en la mazmorra con cadenas: y eso, de momento y afortunadamente, parece un proyecto absurdo. Sólo una maquinaria de dominio tan perfecta que pudiera acabar con el factor humano haría del proyecto estatal un impenetrable marco, fuera del cual nada cabría. Pero eso, no obstante las intentonas que hoy nos son tan conocidas (y tan poderosas³⁷⁰ que mantuvieron en vilo incluso la condición del humano como humano, como individuo), por fortuna fracasaron; y lo hicieron, precisamente, porque por la angosta garganta se coló ese factor humano del que hablamos. Que hacerlo no resulta fácil, la historia nos lo muestra; que puede hacerse (ahí ese derecho natural, poder natural), también. Que a eso lo llamemos derecho de resistencia no nos parece impreciso, ni mucho menos, si se entiende como proponemos: en última instancia, así es. En los dos casos totalitarios a que aludimos (los más paradigmáticos) es transparente que no cumplían ni con el cometido básico de la política (del Estado), ni con el proceso de su erección: edificar una soberanía propia tras acuerdo común de todos los ciudadanos para protegerse mutuamente, ni por supuesto garantizar su seguridad, mucho menos en su forma más importante: la vida.

Curiosamente, un poco más adelante, la afirmación de Schmitt confirma nuestras sospechas: sospecha de Hobbes como quizás individualista, y con ello confirma que no lo tiene por tal cosa. En nuestra opinión el rasgo antropológico, moral y político de Hobbes es precisamente el individualismo (egoísmo, si se quiere, a algunos de esos efectos), que sirve como base para buena parte del individualismo posterior. Los fundamentos políticos angloamericanos que tanto beben de lo más profundo de Hobbes, pensamos, son tan troncales que permanecen hoy casi como rasgos de carácter de un pueblo, casi en el sentido hegeliano de la idea.

Centrémonos, pues, en el punto que nos parece más controvertido del texto Schmittiano, que nos auxiliará perfectamente en el cometido de establecer con más claridad las entrañas del pensamiento político de Hobbes. Y, desinvertido éste de sus jirones barrocos, a vislumbrar su contemporaneidad.

La volubilidad que señala Hobbes en su descripción de la naturaleza humana parece cierta; y puede aceptarse como coherente con ella (por deseable, si se sigue el discurso

³⁷⁰ En ese ambiente nos parece perfectamente entendible que Schmitt sí creyera en la posibilidad de esa absoluta mecanización deshumanizante de tan eficaz.

del inglés) esa firme delimitación de tal que instaura la organización política. Del mismo modo, sin embargo, y en atención a esa irregularidad³⁷¹, cabe pensar como recomendable, una suerte de «espita» que libere la tensión entre regularidades queridas e irregularidades naturales, en orden a evitar explosiones indeseadas que pudieran dar al traste con todo el constructo. Figuras jurídicas como la desobediencia civil sirven a ese propósito. Pero de modo más general, históricamente se presenta el fenómeno de la resistencia como vía de escape saludable para aliviar y sostener estructuras políticas anheladas que, como todo (lo natural y lo artificial), están sujetas a la corrupción espontánea o infligida.

Afirma Schmitt, sin más matices, con esa rigidez (no exenta de rigor, por otro lado: quizás en este ocasión no suficiente, como columbramos) que hemos atribuido al entorno en que piensa, que no ha lugar en la doctrina de Hobbes para el derecho de resistencia. Como diría el jurista alemán, «esto es exacto». E inexacto, añadiríamos.

Es exacto si se contempla el pensamiento expuesto en el Leviathan de modo rocoso y estanco en sus múltiples compartimentos. Sin embargo, nos parece que no es ése el modo en que hay que abordarlo y tomarlo, so pena de perder su verdadero alcance y, desde luego, su utilidad para la política de hoy. Es cierto que en apoyo del parecer de Schmitt cuenta la solidez y el orden geométrico de la obra hobbesiana que suelta bien poco las riendas. No obstante, como vamos tratando de exponer, la propia complejidad del mismo, si no permite alegrías excesivas en cuanto a su flexibilidad³⁷², por ese rigor que sin duda exhibe, sí deja entornados portones por donde colarse y repensar lo que, sin estar dicho literalmente en los textos, se barrunta sin forzar demasiado esa letra.

Pensamos, así, que puede fundarse el derecho de resistencia sin tensar ni un milímetro la sólida maroma teórica hobbesiana, y lo pensamos de acuerdo con razones que atañen al alcance y sentido más profundo de su doctrina. Es más, sostenemos que, a pesar de las apariencias, es con ella como mejor puede hacerse defensa de ese derecho. Y por extraño y contradictorio que pudiera parecer, trataremos de exponer cómo, a nuestro entender, en sus más íntimos y últimos sostenes, se apunta ahí.

Consideremos, antes de pasar a lo que pudiera ser inexacto en el texto de Schmitt, a lo que sí tiene de cierto y en qué circunstancia de pensamiento eso puede afirmarse como

³⁷¹ Irregularidad que lo es sólo en el ámbito normativo deseante: naturalmente hablando, claro, no es más que regularidad, concordancia con las reglas de la física.

³⁷² O libérrimas interpretaciones, a gusto del consumidor, a nuestro parecer: poco más que folclore, como ha sucedido a menudo.

tal. Efectivamente en el entorno soberanista de Hobbes³⁷³ parece no haber algo así como el derecho de resistencia. Parece que, por lo menos, habría que tratar de definir con una cierta extensión qué entenderemos por tal cosa. Pero no es ése ahora el asunto que debe desviarnos de lo capital y, para nuestros propósitos, nos bastará con, grosso modo, entenderla (así parece hacerlo Schmitt, también) como el derecho a no acatar los dictados del soberano. Y, sin entrar de lleno en lo controvertido de tal definición, que atañería a las capitales distinciones jurídicas entre lo legal y lo legítimo, para poner la discusión en orden aceptaremos que la resistencia se orientará contra el abuso de poder de un soberano tiranizante y no contra delitos que razonablemente asumiríamos como tales.

Por precisar algo más, y para meternos directamente en la arena hobbesiana, consideraremos el derecho de resistencia como el derecho que faculta a individuos o grupos de individuos particulares a no obedecer al soberano cuando los términos de sus órdenes contrarían lo pactado en la constitución del Estado que faculta a Estado y soberano como tales.³⁷⁴

La cuestión axial, de nuevo, es la terrenalización de todo criterio último moral y político. Una vez más, no hay saber divino ni metafísico (en el sentido en que lo venimos diciendo) que permita deducir a sus expensas sólida teoría moral ni política ninguna. Es en el funcionamiento mecánico de esta naturaleza en general y de este hombre en particular donde hay que buscar y decidir, y no en esencias, trascendentes o no, divinas o noéticas, de las que nada se sabe. Dado esto por bueno (y nos parece de perfecta vigencia aceptarlo así hasta donde hoy se nos alcanza, estando como está el conocimiento científico), no queda otra vía que recurrir a lo que sabemos del humano. Y toda imprecisión que pudiera aparecer habrá que atribuírsela a un escrutinio errado o poco exacto del funcionamiento de la naturaleza humana. Y en ese punto nos distanciamos de

³⁷³ Entendido como lo hemos expuesto en el capítulo «El Leviatán XXI erecto: la cuestión de la soberanía».

³⁷⁴ La expresión derecho de resistencia en su sentido original atañe más bien a un entorno medieval, totalmente ajeno a las intenciones y la circunstancia, también fáctica, pero sobre todo teórica de Hobbes, en que el sometido es vasallo, siervo y no ciudadano (podría parecer que el Estado by acquisition que pinta Hobbes pudiera parecerse al vasallaje; sin embargo entendemos que hay razones ontológicas que distinguen claramente una cosa de otra: en el mundo medieval el vasallo lo es casi por condición natural, de modo parecido al esclavo griego, en el Estado by acquisition acepta por interés, como ciudadano, no como vasallo): no tiene participación ninguna en la estructura jerárquica política, que es fruto de cánones extramundanos y, desde luego, su peso como individuo queda ahogado en el vasallaje con toda la naturalidad del mundo. A menudo en ese contexto se daban pactos entre señores y vasallos que, sin embargo, sólo el señor, a discreción, podía obviar. En el ámbito hobbesiano, si el pacto no se respeta, por cualquiera de ambas partes, queda automáticamente desecho y se restaura en consecuencia la condición natural pre-política: pues su función y su propósito es que cumplan su función y su propósito, ni más ni menos. Es su única razón de ser. Y si no se da, no es.

la idea hobbesiana. Pero sólo en lo que se refiere al contenido material de ese punto de partida: la archiconocida ya preservation.

Así, el análisis natural que Hobbes hace del hombre en términos de inclinación viene a parar, más concretamente, en el par opuesto deseo-aversión, el cual, reducido y despejado, queda en designar el deseo como punto de partida de todo el restante despliegue. Y eso nos parece un acierto radical y crucial. Un deseo que, como hemos visto, no es mero capricho o arbitrio apasionado: es un long term desire que opera codo a codo con la right reason para autodeterminarse. La razón, despojada de su aura de nous trascendente, ejerce su labor terrenal como consejera del anhelo, y basta.

Cuando al cónclave de la adusta tierra se remite el principio y el fin de toda cuestión política en general y jurídica en particular, efectivamente (Schmitt lo hace ver con acierto) no puede invocarse fuente de Derecho externa a la autoridad estatal para sostener rebeldía legal o legítima ninguna. Pero, pensamos, ésa no es razón para descartar la posibilidad de la resistencia, precisamente por los términos en que se construye tal autoridad. Y no lo es porque es justo por ello, y por la elocuencia de Hobbes al respecto³⁷⁵, por lo que resulta claro que la teoría hobbesiana ni está pensada para, ni puede conseguir que la soberanía estatal cauterice de una vez por todas y para siempre cualquier resquicio de derecho individual contra el Estado erigido. Ni mucho menos: es más, como hemos repetido por doquier, es precisamente el cumplimiento del pacto fundacional por ambos bandos el que mantiene, porque lo justifica, el artificio jurídico vigente. Como es obvio, el derecho de resistencia no puede entenderse como garantía de privados capricho o voluntad delincuente: en el contexto hobbesiano puede situarse perfectamente, pensamos, en la legítima rebeldía contra el Estado cuando éste no cumple el pacto por y para el cual es erigido. El concepto de soberanía que hemos retratado en el capítulo «El Leviathan XXI erecto: la cuestión de la soberanía», sirve para entender el recurso que Hobbes sugiere para instaurar la paz y acabar con las guerras civiles y religiosas, las potencias privadas de tradición medieval y la delincuencia común. Pero en ningún caso Hobbes está pensando en acabar con la resistencia que el individuo pueda imponer contra el cumplimiento del pacto³⁷⁶. Otra cosa es el problema que del rigor soberanista aparece automáticamente: que ese poder no deje resquicio al derecho natural

³⁷⁵ Recuérdese todo lo comentado sobre lo que concierne a ese derecho natural que nunca –ni en el más perfecto ámbito político– se pierde: la lucha contra Estado y soberano, si éste no cumple con su cometido fundacional, contratado entre todos.

³⁷⁶ Ni jurídica ni física-metafísicamente hablando. Más adelante volveremos con la otra cara del argumento: además de lo que ahora tratamos (esa justificación constitutiva), una vez más el derecho natural no desaparece, sólo se cede del modo en que vamos viendo

inviolable de la lucha individual por la vida. Ése es el panorama a que apuntaban ciertas sendas políticas en la época en que Schmitt escribe: una maquinaria de poder tan perfecta que envasara al vacío todo su contenido. Los estados asesinos ciertamente emergían: pero esa idea de Estado, por razones evidentes que atañen, como decimos, a las mismas razones últimas por las que el Leviatán se construye, nadan tiene que ver con la que Hobbes delineó. Como ejemplo efectual más adecuado, en lo que a esto concierne, nos encontramos con las primeras constituciones americanas post-revolucionaras que sí son, a nuestro parecer, la incorporación más propia de la política moderna de la que Hobbes asentó fundamentos clave. Y hobbesianas en muchísimos aspectos. La Declaración de derechos de Virginia, madre de buena parte de las constituciones que fueron fundándose en Estados Unidos tras la revolución, incluida la nacional, por razones obvias, nos sirve como canon. Y en su sección tercera reza elocuente:

«That government is, or ought to be, instituted for the common benefit, protection, and security of the people, nation, or community; of all the various modes and forms of government, that is best which is capable of producing the greatest degree of happiness and safety and is most effectually secured against the danger of maladministration; and that, when any government shall be found inadequate or contrary to these purposes, a majority of the community hath an indubitable, inalienable, and indefeasible right to reform, alter, or abolish it, in such manner as shall be judged most conducive to the public weal.»³⁷⁷

El propósito que este texto anuncia se toma habitualmente, como es notorio, en tanto ejemplo que funda fáctica y legalmente el derecho de resistencia contemporáneo. No vamos a afirmar que esa redacción beba directamente del Leviathan³⁷⁸, pero parece indiscutible que varias de las ideas que la sustentan son perfectamente hobbesianas, incluso en un sentido profundo; y, desde luego, la que atañe directamente a la resistencia lo es.

³⁷⁷ Cf. «The Virginia Declaration of Rights», en Thorpe 1909. La negrita es nuestra.

Nos sirve esta traducción que encontramos en la red (<http://new.pensamientopenal.com.ar>), y que enmendamos ligeramente. No consta el nombre del traductor.

«Que el gobierno es instituido, o debería serlo, para el común provecho, protección y seguridad del pueblo, nación o comunidad; que de todas las formas y modos de gobierno, es el mejor, el más capaz de producir el mayor grado de felicidad y seguridad, y el que está más eficazmente asegurado contra el peligro de un mal gobierno; y que cuando un gobierno resulta inadecuado o es contrario a estos [propósitos], una mayoría de la comunidad tiene el derecho indiscutible, inalienable e irrevocable de reformarlo, alterarlo o abolirlo de la manera que se juzgue más conveniente al bien público».

³⁷⁸ Aunque, ciertamente, podría defenderse tal cosa: al menos en aspectos relevantes.

Para rematar y aclarar lo que pretende sostenerse, otra idea conocida de Schmitt nos da el pie: la ecuación entre legalidad y legitimidad (paralela conceptualmente a la de potestas y auctoritas) en tal ámbito deja fuera del alcance del Derecho cualquier elemento ajeno al propio Estado³⁷⁹. Es la constitución de éste la que opera como gestora de autoridad para constituir Constitución legal: aparato legislativo mecánico y neutro contra el que no cabe excusa, ni acción ni omisión extramuros. Sin embargo, esa apreciación schmittiana que, en apariencia, no tiene vuelta de hoja, quizás pasa por alto un hito que nos parece definitivo: que precisamente ha de imponerse, en el pensamiento jurídico y tras la revuelta hobbesiana y la aparición del Estado moderno, una nueva concepción de la legitimidad que, como sugeriremos, o será de carácter inmanente o no será. A la que alude Schmitt es a la clásica, renqueante ya ante esa mundanización de la moral, la política y el Derecho que asienta el pensador de Malmesbury en el XVII, y que se va imponiendo progresivamente a partir de entonces hasta nuestros días. Una frase descubre y aclara esa noción, pensamos que anacrónica y por tanto poco útil como herramienta de análisis: El Estado de derecho a que da pie la carga de profundidad hobbesiana «significa la transformación de la legitimidad en legalidad, del derecho divino, natural o preestatal en ley positiva y estatal». Ciertamente es que la mera cita no implica rotundamente la ecuación entre toda forma de legitimidad y las que enumera Schmitt aquí (el derecho divino, natural o preestatal), pero eso parece seguirse de sus afirmaciones en torno. Y, aunque nos parece agudísima y precisa la descripción que atañe a esa transformación de la legitimidad en legalidad (efectivamente así sucede en el Estado moderno que Hobbes precursa, por razones obvias que tienen que ver con ese carácter de eminentemente legal en que deriva –circunstancia que Schmitt advierte y explica con admirable solidez–), pensamos que tal no acaba dando en una fusión perfecta y estática de ambas: sino más bien en una cierta completud de los vericuetos jurídicos que la historia contempla. Pues obviamente toda aspiración de quien (especialmente en el mundo jurídico medieval, que es donde el filo de los extremos resulta menos romo y por tanto más elocuente) enarbolaba fuentes legitimadoras apuntaba a realidades legales. Y quizás el hecho de que justo en ese momento del desarrollo de la teoría política en que se erosiona la validez de las fuentes de legitimidad a que alude Schmitt (retoños de un pensamiento medieval y clásico que va perdiendo pie precisamente porque no pisa firme en la tierra y el hombre), y se imponen el poder y la voluntad (racional, no lo olvidemos: cosecha de la deliberación)

³⁷⁹ Cf. pp. 61 y 62. Para una discusión más detallada, cf. Schmitt 2006, donde se discuten ésa y otras cuestiones relativas a lo que aquí comentamos.

acordados como matrices morales y políticas, pueda llevarse a cabo el propósito legítimo de hacer legalidad de la legitimidad, legitima en cierto modo su imposición: asidos ya en el hombre y la tierra, ¿adónde más lejos se puede llegar? Al menos, ahí estamos hoy, pues no hay derecho divino, natural o preestatal que rijan como fuente: la potencia del contrato, voluntario por definición, y como tal racional (imperfecto, sin embargo), se impone en lo que a la constitución legal se refiere. Es claro (se lee en Hobbes y en Schmitt y en cualquiera que atienda a estos menesteres, y lo hemos dicho aquí y allá) que la erección del Estado se efectúa para unos propósitos concretos y bajo unas condiciones determinadas que tienen que ver con la protección y la posibilitación de una vida rica, por un lado, y con el acuerdo de voluntades entre todos los que instituyen, como primera matriz, por otro. En ello radica su legitimidad. Y es legitimidad radical por cuanto atiende a una nueva metafísica (humanizada y terrenal) y a una nueva ciencia (mecanicista, positiva) que impone un estado de cosas irrebasable desde esos presupuestos hasta ahora irrebasables: lo que cuenta es lo que sabemos, y lo que sabemos es tal. La política, como la moral o el Derecho no son ajenos al conocimiento positivo de la ciencia y la técnica que se desarrolla en Occidente a partir de ese crucial siglo XVII. Esa nueva tendencia jurídica, moral y política, que impulsó Hobbes, y que deja fuera lo gnoseológicamente inalcanzable *so far*, hace de ese mundano vínculo mecánico entre adecuados medios y cumplidos propósitos su propia legitimidad.

Una vez más, la justificación que sostiene el punto de vista que tratamos de desarrollar podemos buscarla, no sólo en las afirmaciones concretas de Hobbes al respecto, que más bien describen y explican, sino en ese espíritu hobbesiano que exuda por todos los poros de su obra. La cesura tradicional entre *auctoritas* y *potestas*, aparte no caber en este ámbito por las razones apuntadas y las que se apuntarán, de entrada, no puede suponer otra cosa que una contradicción a la vista del nuevo mundo moderno hacia el que Hobbes nos gira. Efectivamente, y sin salirnos del propio confín filológico, el de las definiciones que nuestro pensador tanto se esforzó por demarcar, la relación entre ambos términos no puede ser más que de equivalencia. El desfase semántico (y con él, el físico-metafísico) que venía operando queda al descubierto, si se lee con detenimiento, y sin ir más lejos, el propio Leviathan. Tiene *auctoritas* quien puede hacer; tiene *potestas* quien puede hacer. Quebrar ambos términos no sería más que consecuencia de los delirios teológico-metafísico que llevaban haciendo imposible una teoría política mínimamente asida a lo

real, y causa de un marco de legalidad fantasmagórico y, por tanto, amén de ineficaz, insostenible.

No puede olvidarse, pues, y a propósito de esta fase de la discusión, algo en lo que hemos insistido cuando tratábamos de dibujar el universo hobbesiano, como rasgo distintivo y definitorio³⁸⁰: la apuesta por la inmanencia. Algo que, por cierto, con tremenda agudeza recuerda el propio Schmitt a propósito de la relación teología-política³⁸¹, que tanto ocupó al jurista alemán, en una aplicación original y nueva a nuestros ojos del inmanentismo hobbesiano. Pero nos interesa ahora observar cómo esa metafísica inmanente del de Malmesbury cobra todo su sentido en el ámbito que directamente nos ocupa³⁸²: el político.

Y en este punto, quizás, se encuentre la clave interesante del asunto. En un mundo inmanente, como es obvio, no cabrán legitimaciones trascendentes. Poco más que añadir a la obviedad. Pero parece igualmente obvio que tal circunstancia no deslocaliza, y menos, precisamente, con respecto a este mundo, manantiales de legitimidad. En un mundo que por definición consciente no admite fuentes externas porque sencillamente no existen ni lo externo, ni fuente de la que mane nada, o bien se acepta ex ante que, en su coherente compartimento político-jurídico, tal arrasa con toda minucia de legitimidad y para ese viaje no nos hacían falta esas huera alforjas, pues, de nuevo, no puede ésta existir por definición; o bien se admite una nueva estructura legitimadora, ahora ya no trascendente pues ya tal no opera, que mantenga lo que la idea básica de legitimación consigue: en fin, justificar, en sentido fuerte, la legalidad positiva; a un tiempo dotarla de sustento moral y de razón de ser. O más claramente, porque esos criterios tradicionales bailarían al nuevo son aunque mantengan aires de aquello, ligaremos la legitimidad al barrido de ajenos arbitrios caprichosos del tirano, tenga la forma que tenga, que es lo que en definitiva anda en juego.

Apuntado lo apuntado, casi huelga verbalizar lo que viene de suyo. En este nuevo mundo (no ya sólo el propiamente hobbesiano, sino con él el que cristaliza en el proverbial XVII, y del que es hijo y padre a un tiempo el pensador inglés), mundo científico, la legitimidad que sustente y justifique toda verdad (constatada, cierta, en la vía cartesiana) habrá de jugarse entre la empeiría estética que siente y la razón que piensa y

³⁸⁰ Cf. el apartado «De corpore», a propósito de lo dicho en torno a la inmanencia hobbesiana.

³⁸¹ cf. 2004, 8.

³⁸² Como por cierto, y como vemos y como previmos, va sucediendo con los rasgos más prominentes de su cosmología.

calcula. Lo que de esas fronteras se salga, y ahora sí nos ponemos hobbesianos, será fantasmagoría: bla, bla, bla, insignificant speech. Aquí, en vivo y en directo, atendemos a esas primeras británicas cuchilladas modernas que retajan la vieja incisión ockamiana hasta abrir la brecha por donde se colará, culminándolas, la mecánica clásica de Newton, que marcará el devenir del saber positivo para siempre. En ese vuelco de la filosofía hacia la experiencia tangible, el despegue definitivo del empirismo británico, que basará en lo fáctico el despliegue racional, hemos de admitirle cierta maestría a Bacon con respecto al Hobbes que lo trató íntimamente, pero también a los círculos científicos (físico-matemáticos, más concretamente) que tanto frecuentó Hobbes durante muchos años. ¿Puede mostrarse y demostrarse la existencia de un mundo aparte, distinto, separado y superior, que determina éste, como puede hacerse con el principio de relatividad galileano o los experimentos sobre la presión atmosférica de Torricelli, por mentar sólo dos ejemplos relevantes? O, dicho de otra forma: ¿puede experimentarse lo primero como efectivamente se experimenta lo segundo? O, por ir más lejos, y actualizados los criterios de demarcación que la crucial epistemología de la segunda mitad del siglo pasado nos legó³⁸³, ¿es posible predecir a partir de un supuesto kósmos noetós o del conocimiento que de Dios tenemos, como predecimos a partir de los saberes galileanos o torricellianos o newtonianos, etc.? Y, para acabar con las interrogaciones, iremos aun, si cabe, algo más allá, y ceñidos a nuestro ámbito jurídico-político-moral: incluso admitiendo más que generosamente, por mor del argumento, que conocemos bien lo que hay allá afuera, ¿podremos deducir a partir de ello lo que se deba hacer?

La respuesta hobbesiana a todas las cuestiones, como bien sabemos a estas alturas por todo lo ya visto, sería un flemático «NO». Sus razones no sólo las hemos apuntado, sino que, ya metidos de lleno en el mundo del de Malmesbury, y familiarizados con ese pensar claro y distinto, nos brotan fluidas.

Hemos venido señalando numerosas paradojas, ciertas o aparentes, en el pensamiento de Hobbes. Hemos sugerido a menudo que, más que tales, su considerarlas así se debe más a su condición de chocantes con respecto a la tradición (a una tradición que no ha dejado de operar, por cierto, de ahí que nos sigan apareciendo como paradojas) que a la de contradicciones estrictas. Ahora lo afirmamos. Y en este preciso ámbito de la

³⁸³ Fundamentalmente, y aunque no cabe extenderse al respecto, nos referimos al cénit que fijó la obra más influyente del pensamiento gnoseológico contemporáneo –nos atreveríamos a decir que del pensamiento en general en esa última parte del último siglo– con sus consiguientes frutos: *The Structure of Scientific Revolutions*, de Thomas Kuhn.

legitimidad, la legalidad y la resistencia, nos topamos de nuevo con una: la ubérrima inmanencia del cosmos hobbesiano. Es tanto lo de aquí es mucho (tanto como «todo» lo que hay), y de ese modo se conforma, la rocosidad a la que aludíamos es propiamente fantástica. Y lo es, en este más que pedregoso terreno jurídico, moral y político, por una sencillísima razón sobre la que hemos ido yendo y viniendo, por su condición de clave y por la confusión que en torno a ella detectamos: el humano no pierde su derecho natural, lo cede, y voluntariamente. Lo cual supone que puede recuperarlo cuando lo tenga a bien (voluntariamente, de nuevo: la matriz). Y tal supone que, desde bien dentro del marco real, pueda reaccionarse contra lo que se considere injustificado: típicamente las ejecuciones de actos contrarios a lo pactado. Sabemos que Hobbes, a quien el problema de la resistencia no le preocupó en exceso, justifica en algún pasaje los excesos soberanos sobre la base de la imperfección del humano. Pero es bien cierto que su sólida doctrina permite, sin salirse de ella, abiertamente, operar contra el incumplimiento del pacto por parte del soberano. En otros términos, también familiares para el lector de Hobbes, diríase que, ante la violación del covenant por quien ha de proteger, cabe la respuesta de la desobediencia por quien ha de ser protegido.

La presente discusión, como vemos, abarca varios estratos separados que, sin embargo, a menudo se funden: distinguir los aspectos metafísico, físico, jurídico y político de la cuestión ayuda a comprender el alcance y sentido del problema, pero tal no puede distraernos de su profunda interconexión.

Esa cierta ecuación jurídica entre legitimidad y legalidad en que se basa el Estado moderno que Hobbes precursa y, por cierto también, al menos de momento, el Estado contemporáneo en que convivimos, a ciertos niveles muestra una desigualdad jerárquica significativa que necesariamente habrá de percutir en otros.

En una metafísica inmanente en que reina la potencia como ultimísima ratio, que favorece la concatenación causal que presenta el mundo que describe, define una física irrebasable en términos de materia y movimiento ajustados a ese elemento «potencia», poder. La traslación de esas realidades superiores (por más abarcadoras) al campo político-jurídico establece una jerarquía entre lo antes visto como igual. La legitimidad no es idéntica a la legalidad, sino que más bien pasará a depender de ésta, en la enésima inversión de términos que el revolucionario pensamiento hobbesiano franquea. Traducidos los elementos a sus equivalentes (en ciertos niveles) auctoritas y potestas quizás se advierta más fácilmente lo que pretendemos sostener.

Spinoza, perfecto reescritor de Hobbes³⁸⁴, expone la idea con más literalidad y detalle que el propio Hobbes, pero el punto de partida es el mismo. La potencia decide, como tal ultimísima ratio que mentamos: y se hace auctoritas. Jerárquicamente, pues en el ámbito físico y metafísico así sucede, la supera. Quien más puede, más autoriza. La cosa no queda en auctoritas, non veritas: más bien en auctoritas, ergo veritas, o mejor, potestas, luego auctoritas, por ajustarnos más a lo que venimos diciendo, que es cosa bien distinta.

En un universo en el que Dios y la naturaleza son lo mismo, en una totalidad a la que, por definición, nada le mana de fuera, en una circunstancia en la que la auctoritas nada tiene que enmendarle a la potestas porque se han invertido las relaciones, y ahora es ésta la que determina a aquélla, habrá que reelaborar una idea de legitimidad nueva. Salvo que se entienda que la noción de legitimidad esté vinculada sólo a un mundo de trascendencias. Los problemas de semejante idea brotan automáticos. En el nuevo entorno gnoseológico en que la ciencia (matemática y física como paradigmas) se coloca en la base del saber, Dios, inmatematizable e inobservable, deja de ser cuestión de episteme para pasar a ser cuestión de fe, como dejan de serlo esencias o formas para pasar a ser cuestión de fantasía. Así, o bien la legitimidad toda, la idea toda de legitimidad, tenida como atributo de ellas, queda como cuestión impertinente de las fantasías y las fes del pasado, o bien se elabora una distinta noción que cubra el pack defenestrado. Una noción que habrá, por necesidad, de apegarse al suelo de un mundo de materia y movimiento, fuera del cual nada hay. Quiere decirse, efectivamente, lo que se viene diciendo: que desaparezca no implica no legitimidad. Legitimidad que habrá que buscar en las condiciones materiales de la nueva estructura. Y aquí apelamos a la preservation, pues, como esa última ratio sobre la que se erige el pacto: si se preserva la vida (luego el asunto se hará más complicado, pues se incluirá todo lo que se considera una vida propiamente dicha), lo erigido permanece justificado y legitimado. Así, por ir algo más allá, y, antes de despejar la incógnita que ya hemos despejado (esa preservation), la cuestión remite a la voluntad, que es la razón del pacto (se pacta porque se quiere pactar) y el fruto de su contenido (se pacta lo que se quiere pactar): y que pasará a ser la voluntad del Estado conformado como group agency, si nos vale la expresión de Pettit.

En un mundo en el que no caben atribuciones intencionales a instancias superhumanas (casi ni siquiera a instancias humanas, en la versión más radical del universo mecánico),

³⁸⁴ Se dice, por supuesto, sin perjuicio de su tremenda originalidad y relevancia propia.

despojado de teologismos y teleologismos trascendentes, no ha lugar para investirse de auctoritas (como sucedía en la época medieval, sin ir más lejos, por la vía de invocar razón teológica o autoridad filosófica), a menos que se disponga de potestas. La línea la remata Hobbes en el póstumo *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, en el mismísimo arranque del texto: «It is not wisdom, but authority that makes a law». La sentencia tiene más alcance que el que en este preciso punto nos interesa. Pero quedémonos con el aspecto que ahora viene a cuento para asentar lo que se quiere decir: obviamente, en este contexto hobbesiano, esa authority nada tiene que ver con la auctoritas tradicional. Más bien, como apuntamos, ésta se diluye en la condición de aquélla, que viene a equipararse con potestas en tanto la capacidad de hacer e imponer Ley.

Podrá decirse que en un tal mundo en el que el hombre y la piedra pasan a tener parecido estatus (igual estatus a algunos efectos significativos), la vieja idea de legitimidad no tiene entrada. En ese cosmos se hace lo que se puede, y basta. No existe cesura entre poder y deber. Sin embargo, esa visión hiperbólica del universo mecánico-material que se perfila en el XVII nos parece imprecisa. Incluso Spinoza, quizás la versión más dura del prisma, coloca el elemento «razón» en la cúspide de la estructura. Y razón (inteligencia con ella: capacidad para desentrañar el juego causal que va componiendo eternamente la realidad), aunque sea en su versión sólo informativa, como parece apuntar a veces el judío holandés, deja necesariamente margen para una cierta idea de legitimidad en el ámbito jurídico, siquiera sea en sentido negativo. Pues el salto de Derecho natural a político³⁸⁵ implica, al menos, una inteligencia del proceso que, de no darse, deslegitima, por falsaria, cualquier otra interpretación de las vías de artificio que dan con la política de facto. Ahí, toda la batería explicativo-justificativa de la tradición físico-metafísico-teológico aristotélico-escolástica.

No nos parece osado concluir en este punto que el sed inteligere espinosiano, entendido extensamente como criterio epistemológico en un mundo como el suyo³⁸⁶, si no alcanza a legitimar el nuevo Derecho que de él brota, desde luego sí deslegitima la legitimidad clásica de los mundos trascendentes e ignotos.

³⁸⁵ Entiéndase en su versión determinista (tanto la más radical como la menos, que a este efecto no nos importa).

³⁸⁶ Matiz aquí, detalle allá, el mundo del XVII que seguirá evolucionando hasta hoy con la física y la matemática como jueces de la realidad admitida, eso a lo nos hemos referido con la expresión de Searle, «basic facts».

La cuestión es tan rica e interesante desde el punto de vista político como desde el propiamente jurídico. Y lo es no sólo por la novedad radicalísima que supuso en su propia gestación tres siglos y medio atrás, sino, y sobre todo, porque nos parece obvio que sigue operando hoy. El Estado occidental de nuestros días mantiene como estructuradores y fundantes varios de los rasgos jurídicos y políticos que Schmitt le atribuía, apelando a su matriz hobbesiana, al Estado del Siglo XX. Y en el rasgo que ahora nos ocupa (por decirlo así: la inmanencia político-jurídica de las organizaciones humanas occidentales hoy), nos parece, se aprecia con nitidez lo que tratamos de sostener. Toda legitimidad en un mundo político-jurídico como el contemporáneo (que a este respecto Hobbes contribuyó a fraguar como nadie) sólo puede partir de lo de aquí, porque sólo se acepta como sabido lo que puede fundamentarse con los potentes recursos de conocimiento que hoy se tienen, una vez más los *basic facts*: con el grado de artificio que se quiera, sea de fuente neurobiológica, sea de fuente moral, sea de ciencia jurídica, etc. Y todo eso está aquí: lo hacen la naturaleza y el hombre, que es parte de ella, y lo conoce el hombre. En Occidente hoy, ¿quién puede aceptar una fuente trascendente –ignota, necesariamente– para edificar Derecho? ¿Qué dioses, esencias, formas, sustancias, preconfiguraciones nos valen hoy como valieron ayer? Si la ley del deseo, en forma de voluntad (como siempre fue, aunque velada por la coartada retórica de turno), rige ya conscientemente la política occidental contemporánea hoy, tal deja hueco teórico a la fuente extramuros (como sucedería, por ejemplo, en un acordado *Christian Commonwealth*). Pero, de facto, en la batería de creencias cívicas occidentales actuales que pudieran determinar deseo, y con él política y ley, no parece haber mucho lugar para la trascendencia. Se dirá que difícilmente podría desarrollarse una investigación sociológica para determinar si esto es así. Basta, sin embargo, a efectos prácticos, observar que ningún político popular de nuestro ámbito recurre a las Escrituras o al cósmos noetós para fundamentar sus políticas jurídicas. Como es obvio, esto no tiene nada que ver (como no lo tenía en Maquiavelo, que se distinguió entre otras cosas por escindir la teología de la política y señaló a la religión como quizás el factor más potente para la convención política duradera que perseguía), con la recurrencia, por parte de políticos, a la religión como inspiradora de una forma de vivir. De ahí a que sea estricta fuente de Derecho, auctoritas que determine a una potestas justa hay un trecho teórico que da la vuelta por completo a la historia política y jurídica. Todo esto, que es el panorama de hoy, está en Hobbes, o en letra o en espíritu.

Puede parecer interesante además, que la legitimación inmanente que Hobbes edifica hace tanto ya es claramente más válida y operativa que esas ciertas legitimaciones que Lyotard dio por finiquitadas en la última porción del siglo pasado. Aquí ni hay relato ni cuento. Hay hombres y voluntades. La idea es clara: un sistema jurídico (pues así lo pide el sistema político sobre el que se fabrica) se justifica por su capacidad para responder positivamente a las condiciones del covenant que pacta la erección del Estado que lo enmarca. Condiciones que, como recordamos continuamente, son la última razón de su artificio. El Estado del derecho de Estado tiene instancias autojustificadoras de las que mana, legitimándolas en ese exclusivo manar: la legalidad. Su inmanencia no implica necesariamente la ausencia de fisuras internas³⁸⁷, porque éstas son compatibles con el modelo, como la historia muestra en el desarrollo de regímenes políticos inmanentes³⁸⁸ como la democracia americana (por poner un ejemplo obvio, tanto contemporáneo – véase el sistema legal americano, que se alimenta de los propios principios que constituyen su ser político, que a la vez lo legitima³⁸⁹ – cuanto histórico –de nuevo el texto de Virginia que tiene como artículo el derecho de resistencia ligado a más que inmanente invocación: como en Hobbes, que el soberano no cumpla con lo pactado–).

Más incluso, y por abordarlo desde otro prisma argumental más: esa cierta efectiva fusión [legalidad-legitimidad] a que Schmitt alude con acierto, sin embargo, no puede anular la legitimidad del artificio político, pues éste (y hasta la propia textualidad de Hobbes es clara) será un dios, sí, pero un dios mortal y, por tanto, perecedero. No es el Estado una institución perfectamente rocosa y eterna como a veces se lee. No puede serlo: todo artificio creado por el hombre tiende a desaparecer, como recordaba Guicciardini precisamente refiriéndose al artificio político. Eso lo sabe bien Hobbes, como lo sabía Maquiavelo, y en definitiva viene a significar que la misma legitimidad que permite su erección legitima su vida y, por ello, no se funde totalmente con los constructos legales positivos a que dé lugar.

El proceso, por traducirlo a términos hobbesianos de derecho natural y político, apunta a las raíces de la teoría jurídica, moral y política del pensador inglés. El derecho natural que

³⁸⁷ Ese proyecto fue el proyecto fallido de los totalitarismos del XX, que nada tienen que ver con el modelo político acerca del que aquí tratamos de teorizar sobre la base teórica hobbesiana.

³⁸⁸ Se invoca a Dios: a nation under God, sí, pero como elección voluntaria nada más: lo que allí construye y legitima es la inmanentísima, digámoslo así, voluntad de los ciudadanos libres americanos: libertad aquí y de aquí, etc.

³⁸⁹ La Constitución de los Estados Unidos es unívoca al respecto.

se cede en el contrato político, como hemos señalado por doquier³⁹⁰ no supone su pérdida, pérdida de poder, al cabo, como ya sabemos: en el marco político pasa a ser una cuestión, no de poder, sino de deber, ese perfecto artificio que idea el hombre para enmarcar los límites de lo que, pudiéndose hacer, mejor será no hacer, por el bien de todos. Pero ese ceder, que está en el mismo corazón de toda la doctrina hobbesiana, perfectamente entornado en su mundo inmanente, responde a una condición irrenunciable porque es la condición que genera el pacto, y sin la cual el pacto no sería. Si esa condición no se respeta, el estado político se disuelve y el natural pasa de latente a patente. Ahí es donde cabe la resistencia, en ejercicio de ese poder que se ha cedido, no perdido, no entregado incondicionalmente³⁹¹. Una vez más, si la condición se quiebra³⁹², el Estado, el estado político deja rigurosamente de ser tal; y en estado de naturaleza, de guerra mutua, el resistente tiene derecho a cuanto quiera y pueda por su vida, pues el derecho que rige con la ruptura es el natural. Así, como decíamos, Schmitt tiene razón, y no. En un Estado hobbesiano rocoso, aislado del resto de su teoría, quizás pueda afirmarse que no cabe la resistencia. En una teoría del Estado integral, que es la que hay que considerar, pues si no se dejan fuera elementos que están dentro, según la que Hobbes pinta, pensamos que la resistencia no sólo cabe, sino que quedaría perfectamente justificada, por paradójico que pueda parecer en un principio, y por poco que nuestro pensador pudiera estar pensando en ello.

En síntesis, podríamos decir que, efectivamente, como sostiene Schmitt, en el área política (en el área del derecho político), no cabe la resistencia al poder del sovereign, que es absoluto. Eso lo afirma literalmente Hobbes, sin ir más lejos, aunque de modo indirecto: los ciudadanos no tienen derecho a resistirse al soberano, «men had [not] the Libertie to resist their own Representative»³⁹³; y lo hace, de modo bien elocuente, inmediatamente después de presentar el párrafo en que la idea sufre el revolcón y apunta a la conclusión que sostenemos y a la que calificamos como inexactitud de Schmitt. En ese párrafo séptimo del capítulo XXI, cuya nota marginal es suficientemente explícita si se

³⁹⁰ Especialmente en los pasajes en que tratamos el sentido de esa cesión, los dos dedicados a la libertad política; pero también en el que sirve de coda a este trabajo, el dedicado a la política como arte dramático.

³⁹¹ Dada la naturaleza humana que pinta Hobbes, la incondicionalidad en ese entorno no tiene sentido ninguno.

³⁹² Y ese quebrarse quizás sea el punto más delicado de la discusión, pues a menudo resulta casi indecible decidir la legitimidad de una rebeldía, pues es imposible encajar en perfecta cimentación todo el artificial cuerpo moral y jurídico de una comunidad política. Pero esa discusión es distinta a la que ahora nos ocupa. Lo que nos importa es que esos hiatos entre contratantes se dan, y se da la actuación justificada (legítima, en términos de contrato: no obedezco porque esto no es –por utilizar la conocida frase de Ortega, bien significativa ahora–), tanto de unos como de otros.

³⁹³ Lev. XXI, 8

la lee bien («Liberty of the Subject consistent with the unlimited power of the Sovereign»), queda fijada la idea que tratamos de sostener. La resistencia es, políticamente, un acto de injustice o injury, pues no puede desobedecerse legalmente lo que legalmente ha sido sancionado. Pero cuando los términos del pacto (la vida propia en el discurso directo de Hobbes; en nuestra opción adoptamos el aspecto formal del criterio maestro, el covenant: lo pactado, sea lo que sea) son violados por parte del Soberano, reaparece el derecho que rige en el estado de naturaleza. Así, el resistente cometerá injuria política (revocada por la ruptura del pacto que la funda), si se quiere, pero hará justicia natural, por decirlo en los hobbesianos términos que hacemos nuestros. Ahí tiene Schmitt la legitimidad que perdió de vista: incluso Hobbes hace referencia literal a Dios y las leyes de naturaleza como legitimación del acto de rebeldía, quizás por razones retóricas. Pero lo sustancial permanece: en el contexto del amplio cosmos político hobbesiano, el estado de naturaleza nunca desaparece y forma parte clave de él, aun retraído. Y en él empieza la política, pero no se acaba con ella: la legitima en su creación, la legitima en su trasiego y salvaguarda su legitimidad toda.

Sí nos parece, sin embargo, perfectamente exacta la otra cara de la cierta equiparación radical que hace Schmitt: la que concierne a la política internacional y su afirmación sobre el sinsentido de la expresión guerra justa en ese ámbito. Y nos lo parece porque, por un lado, en este aspecto sí bebe de lo que llamamos alcance y sentido más profundo de su doctrina; por otro, porque su acierto depende del factor que en última instancia acaba imponiendo realidad: el derecho natural que es en última instancia el que rige porque no puede ser extirpado por imperativo real³⁹⁴: el poder, la sword sin la que no hay covenant (y sus ulteriores artificios, es obvio) que valga. Aquí sí la fusión y hasta confusión de los aspectos físico-metafísico y jurídico explican bien el entramado del problema, pensamos. Y nos topamos con un ámbito –el internacional– en el que no hay soberanía estatal y por tanto, no justicia propiamente dicha. La guerra, pues, ni es justa ni injusta, teóricamente hablando. Que lo sea, si acaso, lo justificarán los pactos que pudieran convenirse al respecto. Aunque propiamente, salvo en una situación política global de Gobierno global, de Estado global (en la que, por cierto, se daría una situación de guerra civil en caso de guerra), no habría justicia que aplicar al desconcierto bélico.

³⁹⁴ De realidad y no de rey, decimos: de physis, al cabo. En una realidad que es materia y movimiento, por perfecto que pueda ser el artificio convencional que se erija, éste sólo ordenará, regirá si hay espada que lo sostenga: esto es, poder, potencia natural.

Sí nos gustaría en este estrato apuntalar lo apuntado con una reflexión que nos remite a varias de las ideas que hemos ido destacando como matrices a lo largo de este trabajo. Habrá que leerla a la luz de lo dicho en torno a la idea de soberanía como poder superanus, y entender que, aunque apunta siempre a una salida práctica, se mueve especialmente en el ámbito de la teoría.

Así, particularmente, el rasgo teórico que más nos llama la atención de todo el pensar jurídico, político y moral hobbesiano (y ya es decir: como vemos está trufado de sorpresas) es la cierta y extraña (a ojos profanos y píos) refusión de lo que en la base fue cesura radical y fundante: la del derecho de naturaleza y el derecho político. La idea, hasta donde se nos alcanza, no la enuncia Hobbes literalmente. Pero sí, pensamos, nos lleva hasta ella necesariamente. Así por razones tanto físico-metafísicas como jurídicas el derecho político soberano lo es por ventura del derecho natural soberano, precisamente porque el factor que rige es la sword, el poder superanus. Y en un contexto metafísico y jurídico de equiparación entre derecho y poder (cuya cara política no es más que artificio dramático que remeda esa particular relación) necesariamente han de religarse naturaleza y artificio, siquiera sea de esa singular manera. O por decirlo de modo más elocuente, si cabe: en un mundo de causas (y a fe que el que conocemos lo es, desde luego a nivel mesocósmico) la causa por la que el monopolio del Derecho reside en el Estado es, estrictamente, que el monopolio del poder reside en el Estado (la primacía metafísica del poder –power, potestas– impone la primacía jurídica del poder por imperativo natural, diríamos: por imperativo de necesidad, pues, indefectible). La equivalencia entre auctoritas y potestas (idea que apunta Schmitt a otros efectos, como hemos dicho), de tan controvertida relación en el ámbito jurídico medieval, queda así teóricamente establecida. En un entorno, por si fuera poco, de positivismo jurídico ciertamente radical como el que Hobbes establece³⁹⁵, el corolario parece inevitable. Y el problema que deriva necesariamente no pareció preocuparle demasiado a Hobbes, a medias porque confiaba en los reyes que conoció de primera mano, a medias porque otras cuestiones más perentorias le ocupaban. Y quedó ese problema rigurosamente insoluble (cómo controlar, despotestizar al cabo, un poder que es superanus) para más adelante. La disgregación en poderes que aportó Montesquieu, sin duda ha quedado como la más brillante y vigente solución: imperfecta, no obstante, por necesidad.

³⁹⁵ El propio Schmitt, conocedor del positivismo jurídico como nadie, así lo señala. cf. 2004, 40.

Una interesantísima observación de Locke, al respecto de la arbitrariedad y la soberanía y el derecho absoluto del soberano nos aclara el peliagudo tema: Locke mantiene que el general debe tener autoridad absoluta sobre los soldados en la batalla, y puede matar a los desertores, pero ésa no es una autoridad arbitraria: puede matar a los desertores, pero no está titulado para tomar sixpence de sus bolsillos³⁹⁶. Efectivamente. Y añadirá en la «Carta sobre la Tolerancia» que la la autoridad tiene sólo fines seculares. Ni está detrás la voz de Dios, como en las concepciones del divine right de los reyes o la charismatic authority, ni mucho menos, ya en la contemporaneidad los dictados de la historia más o menos de matriz marxista, o el destino racial del nacional-socialismo. La autoridad típicamente existe sólo para asegurar fines limitados que un orden político ayuda a conseguir: the security of life, property and the pursuit of happiness.

Obviamente, lo que Hobbes opina al respecto es que eso sólo puede garantizarse desde un poder absoluto, por razones obvias: ¿cómo podría salvaguardarse la seguridad, la propiedad o la felicidad, si no se dispone de herramientas poderosas para oponerse a quienes pretendieran cercenar esos bienes?

Quizás lo apuntado, pues, nos ayuda a seguir desentrañando esa germinal maraña que, por necesidad natural (física-metafísica), funde soberanía política y jurídica, dando lugar, con ello, a complicaciones de tan difícil solución que hoy permanecen despejadas sólo en parte. Pues si el soberano-superanus rige Derecho, pero en los términos del acuerdo por el que es soberano no se admite discrecionalidad jurídica absoluta (no dispondrá de la vida del ciudadano a su arbitrio, pues lo contrario es lo que se contrata: defenderla), ¿cómo tapar esa brecha? Más sencillamente, y al menos en el plano teórico político, ¿cómo evitar que la figura que dispone de toda potestas no la ejerza para violar, sin ir más lejos, el acuerdo que le otorga esa toda potestas? O, por decirlo en términos jurídicos: ¿cómo evitar que quien dispone de todo el poder natural, y por ello de todo el Derecho en términos naturales, no disponga de facto –esto es ejecute– de todo el derecho político que su todo poder político parece no concederle, pues así se ha contratado?

No puede olvidarse, sin embargo, que, de la misma forma que el individuo cede parte de su poder, también lo hace el Estado en cierto modo. La hipérbole totalitaria es quizás el ejemplo en el que, por comparación, mejor puede verse esto: a pesar de lo cual, ni siquiera en ese delirante caso el Estado (sea o no perfecta su maquinaria de autoridad, por decirlo en términos que usa Schmitt) ejecuta todo su poder. Y la razón nos parece

³⁹⁶ Cf. Locke 1967, 379.

clara: no es cuestión de poder sólo, sino de la crucial relación entre poder y voluntad, que es la que acaba ejecutando realidad. Y la que, por cierto, puede acabar vinculando más (si cupiere) los ámbitos natural y político. Pues, ¿no es el artificio político, más que una máquina de represión que nos llevaría a la también hipérbole de los grilletes, un constructo de persuasión? ¿No más bien opera así la política: proponiendo canjes que pululan entre cesiones de poder del persuadido y ofertas poco rechazables? Y más concretamente por una causa que sí apunta directamente Hobbes, aunque no escriba la conclusión que pasamos a exponer. El modo en que el artificio político torna el aspecto natural de la vida humana es tan particular y complejo que puede velar el entramado. Pero algo parece permanecer transparente y de nuevo reaparece como *quid ubicuo*: en el texto hobbesiano el derecho natural, el poder natural, la capacidad de cada agente para operar (y el Estado no sólo es agente: podríamos afirmar en nuestro contexto, incluso, que es el agente), si bien cedidos y por ello maleados³⁹⁷ en su intensidad, cualidad y carácter cuando se erige el artificio político, no desaparecen por virtud de ese arte de birlibirloque convencional: simplemente quedan agazapados por la poderosa contraamenaza estatal³⁹⁸. Pero quedan. Y reavivarlos resta al exclusivo albedrío de cada agente individual o colectivo que así lo determine. Esto es claro en Hobbes. No quizás tanto la curiosa contrapartida de la idea sobre la que se basa lo anterior: en la metafísica hobbesiana, mundo mecánico de materia y movimiento, la interacción causal regida por el poder, va conformando crónicamente y sin pausa la realidad. La contrapartida: ese regimiento del factor poder, factor natural (ahí la clave), es el que revincula los dos ámbitos, natural y político, en el artificio estatal y, por tanto, en la persona ficta del soberano. Su poder natural y político vienen así a coincidir rigurosamente produciendo esa extraña refusión de la que hablamos: el alcance del segundo, en función del alcance del primero. Los mundos natural y político, antes escindidos, vendrían a ser lo mismo. El artificio estatal tiene todo el poder que posee como entidad natural³⁹⁹. Toda restricción que se imponga, es sólo artificio dramático que desvirtuará cuando y cuanto considere: hará, pues, lo que le dé la gana mientras pueda.

Dicho esto, una cuestión se impone clara: en este orden de cosas en el que tanto el Estado como el individuo no pueden deslindarse completamente de ese vínculo entre poder y cesión del mismo, ¿dónde queda el elemento soberano-superanus? O por decirlo

³⁹⁷ Y lo decimos, además, en el sentido etimológico de maleable, del *malleus* que es martillo.

³⁹⁸ Amén, claro, de que se pacta (voluntariamente: qué pacto lo sería, si no) tal cosa; pero los pactos, sin la espada...)

³⁹⁹ La idea es quizás aun más clara en Spinoza, tal como la expone en 2004 b.

de otro modo: si ambas instancias desenvainan⁴⁰⁰, ¿cuál se impondrá? En un entorno teórico de soberanía estricta, el Estado es la respuesta. Pero, ¿es así de facto, en el terreno efectual de los asuntos públicos? La experiencia totalitaria podría sugerir que esa respuesta es la correcta. Pero la historia nos enseña que, hasta ahora, no ha sido así. Esos regímenes, con sus estados, cayeron. ¿Qué nos dice ese dato abruptamente claro?

Por otro lado, la rocosidad soberana de los estados más sólidos⁴⁰¹, ¿lo es realmente? ¿No hay amenaza individual suficientemente poderosa para cercenar el cometido principal de un Estado: la protección de sus ciudadanos? Basta recordar los episodios terroristas de los dos últimos siglos. Y quizás, a la luz de esa evidencia, rememorar la sentencia del propio Hobbes: la raíz del problema que el Estado ha de solventar se sitúa en el hecho de que cualquier hombre (o grupo de hombres) es capaz de matar a cualquier hombre o grupo de hombres, pues así puede hacerlo, además, por derecho en el estado prepolítico o apolítico. La solución estatal hobbesiana ciertamente alivia, pero no basta para curar. Y la exacerbación del elemento soberano, si no imposible, sí parece indeseable a juzgar por los experimentos que tratan de ponerla en juego: a saber, y volviendo a la idea con la que arrancamos, que coincidan poder natural y político: la soberanía estricta que ni se puede ni se desea. Sospechamos que la condición de irresoluble de la política queda gestada en esta cuestión. Y que la vías andables son siempre vías medias.

En definitiva, como venimos sugiriendo, la delicada relación entre el aspecto natural y el artificial-político resulta clave no sólo para entender propiamente la doctrina hobbesiana, sino para asimilar la política ayer y hoy. Y es esa complicación matriz la que determina la complicación derivada de la que no puede ni podrá librarse la política, ni en el plano teórico, ni lo que es más importante, en el práctico. Y la causa de todo ello se sitúa en algo que puede adivinarse a partir de lo dicho: esa distinción radical no es tal. Sirve, sí, a efectos de desplegar teoría y praxis políticas; sin embargo, en el fondo, el aspecto distintivo vía el artificio dramático puede ser hábil invención, y da en tremendas ventajas (hablando en plata: las ventajas de la civilización): pero la proteica fibrosidad del gigantesco animal pseudodivino aunque mortal, si no en absoluto débil, sí puede acabar

⁴⁰⁰ Y las separamos porque, aunque en el marco teórico el vínculo es casi de identidad (representación, lo llamamos), en el ámbito fáctico de los asuntos humanos hoy las cosas han derivado hacia una escisión cada vez más clara entre individuo y representación política (los animales que mueven al animal artificial).

⁴⁰¹ Consideremos alguno de los estados Occidentales que a todos nos vienen a la cabeza como paradigmáticos: Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania...

sucumbiendo ante la fuerza supraleviatanesca del facto físico en el que nace y habrá de morir, por mucho que milenios dure.

No deja de resultar extraño que, en lo que atañe a lo que acaba dando en lo que hoy llamamos derechos individuales⁴⁰², una idea hobbesiana clara sí se destaca habitualmente en los comentarios en torno a su obra: de nuevo la idea de que, en última instancia, por mucho artificio político que se erija, y por mucho que se ceda el derecho natural de cada uno⁴⁰³, éste nunca se pierde, salvo que el chalaneo político canjee protección por mazmorra y grilletes⁴⁰⁴. Si bien, a menudo y en relación a cuestiones claramente atañidas por ese rasgo matriz, parece olvidarse, como hemos tratado de discutir⁴⁰⁵. Sin embargo, ese otro aspecto (que la idea pueda aplicarse no al individuo humano, sino a ese otro individuo artificial, el Estado, igualmente afectado por pactos y cesiones), tan interesante y fecundo como éste, y rastreable en su obra, según nos parece, no hemos podido encontrarlo en la exegética en torno a Hobbes.

Cabría añadir, por cerrar y para exponer más completamente la cuestión que, aparte todo este trasiego argumental metafísico, político y hasta teológico, siempre enmarcado en ese paisaje civil en que el derecho natural se cede (no se pierde), se hace necesario señalar con detalle específico que ciertos derechos naturales concretos, no ya no se pierden, sino que, explícitamente, ni siquiera se ceden⁴⁰⁶. Y no se ceden, precisamente, por las razones que venimos manejando: si el motivo de la cesión, lo que la explica y justifica, es un canje de derechos, por decirlo abruptamente (grosso modo, libertad natural a la que se renuncia para ganar la vida), no cabe pre-renunciar a lo que se quiere obtener. Vamos: nunca alforjas tales han hecho menos falta para tal viaje. Es el caso de esas libertades que enumera Hobbes en el revisto capítulo XXI del Leviathan, justo antes

⁴⁰² Y la contribución a ellos de Hobbes es más que clara por cuanto su Derecho toma como base el derecho natural de cada uno y todos los individuos, desplazando con ello el Derecho objetivo reinante hasta su aparición –aparte, protoversiones como la que el filo de Ockam precursa–.

⁴⁰³ Sobre el controvertido alcance de esa cesión, y además de todo lo dicho a lo largo de este trabajo al respecto, aportaremos, en el apartado que en breve empieza y con el que acabamos, una concepción de la misma como puro artificio dramático.

⁴⁰⁴ Opción perfectamente absurda en el contexto hobbesiano por razones que ya hemos apuntado: es una vida vivible la que se quiere, no una especie de pre-deceso en el que la potencia del civis se vería reducida a nada: ¿qué animal que busca por su inclinación natural power after power podría llamar vida a eso?

⁴⁰⁵ Los casos de Schmitt y Skinner son paradigmáticos, más que singulares: lo conocen pero parecen no asumir todo su alcance u olvidan aplicarlo en momentos determinados en que, según nos parece y como hemos visto, sí es pertinente su aplicación.

⁴⁰⁶ Y a este respecto, Hobbes sí dedica letra precisa y unívoca, como veremos enseguida. Letra que menta y aprueba la desobediencia al soberano (a la Ley, con él), que es, en fin, la forma típica de la resistencia política.

de mentar el silencio de la Ley⁴⁰⁷, y que atañen al amparo del sujeto, la razón y el fin de la institución política. No cabe guardar la obediencia (cesión de libertad, al cabo), que se ha ligado en política a la protección, si ésta no opera. Además de confirmar lo apuntado, las palabras de Hobbes van más allá en lo que a lo jurídico se refiere: aunque medie la justicia política, convenida, persiste la libertad (el derecho natural, que aquí casi se diluye en el político –o viceversa, diríamos– porque, precisamente, atañe el caso al eje sobre el que todo pivota, en lo natural y en lo político: la protección de la vida) de desobedecer, de resistir.

«If the Sovereign command a man (though justly condemned,) to kill, wound, or mayme himselfe (...); yet hath that man the Liberty to disobey»⁴⁰⁸. Completa Hobbes la idea con nota marginal y claridad sobrada: «Subjects have Liberty to defend their own bodies, even against them that lawfully invade them». ⁴⁰⁹

De nuevo, y especialmente en este capítulo por las consecuencias jurídico-político-morales que faculta, nos interesa más el aspecto formal de la enseñanza hobbesiana que centrarnos en el contenido material del trueque. Nos importa poco si se cambia protección por obediencia, o vida deseada por libertad natural, o lo que quiera canjearse. A lo que vamos, en definitiva, y en un trazo: si el poder político no cumple con lo políticamente pactado (razón y justificación de la política: contratar lo anhelado), sea esto lo que sea, cabe la resistencia, la desobediencia del sujeto sujeto. Más aún: es lo que los términos del pacto pactan, bien tácita, bien explícitamente. El criterio jurídico-político, una vez más, es perfectamente mundano y unívoco: no depende de celestes derechos, ni de órdenes esenciales, ni de justicias de origen transmundo que a nadie le es dado conocer⁴¹⁰. Por humanos se conviene lo deseado y por humanos se respeta. Y sólo de ese fundamento manan la justicia y la injuria, el cumplimiento y la desobediencia.

⁴⁰⁷ Esta cuestión clave de la libertad política la tratamos en «La libertad política I. Lev. XXI. Una variante elocuente. La gran paradoja de la libertad (la libertad como inversión)».

⁴⁰⁸ (Lev. XXI, 12) «Si el soberano manda a un hombre (aunque éste haya sido condenado justamente) que se mate, se hiera o se mutila a sí mismo (...), ese hombre tendrá la libertad de desobedecer». La ausencia en la traducción de la estructura concesiva del original (vertida aquí como simple condicional) le quita sentido y fuerza al original.

⁴⁰⁹ (Lev. XXI, 11) «Los súbditos tienen libertad para defender sus propios cuerpos, incluso contra quienes los invaden legalmente».

⁴¹⁰ Cabe apuntar, por descender aún más al terreno terrenal, que las constituciones modernas y contemporáneas que rigen y rigieron la convivencia humana (y que levantan acta de nacimiento de la comunidad civil, sin la que no hay hoy política que valga), no son otra cosa que la letra de ese pacto hobbesiano: letra que completa la forma política básica protección-obediencia (o la que preferimos deseo-cumplimiento) con el contenido material que cada Estado tenga a bien incluir.

La política como arte dramático. La política como drama y el drama de la política.

Obviamente, el asunto de la representación presenta un vínculo directo (si no es su esencia) con el juego del artificio político: dramatización-ficción-fingimiento-actuación-pantomima-farsa-parodia-escenografía-vestuario-iluminación: en definitiva, el juego, con sus correspondientes reglas convencionadas, en que consiste el salto de lo natural a lo civil, en que consiste, en fin, lo político. Nos vemos, pues, con la política como drama, como arte dramático, como artificio dramático; la política que convertirá la vida, no en sueño, sino en gran teatro del mundo. Jugamos con las expresiones calderonianas porque se ajustan perfectamente a lo que pretendemos proponer: la sospecha de que la vida, cuando política, más que sueño es gran teatro, universal y hasta crítico, por retraernos también a otro de nuestros clarividentes clásicos.

La idea tiene una potencia teórica proteica, y es adaptable, como venimos subrepticamente tratando de mostrar, al sentido más profundo del pensamiento hobbesiano y a nuestra reelaboración más o menos fiel del mismo. Nos parece una buena vía para asimilar y asumir algunas de las ideas más complejas y más controvertidas de Hobbes, ésas con las que vamos y venimos continuamente, y que se entretajan de ese modo tan interdependiente: la libertad civil, su relación con la libertad natural y, como elemento clave de la versión práctica de la política, el sentido de su cesión; las cuestiones relativas al derecho natural y civil; el asunto de la obligación política y su nexo con la obligación natural; la figura del Estado o la del soberano y su vínculo con quienes erigen tal cosa: los ciudadanos; o, por supuesto, el sentido profundo del covenant, que criba todo lo anterior. A la luz de lo que se vaya diciendo retraeremos todas estas cuestiones que ya se han apuntado como de inteligencia conflictiva.

Conceptuar la política como representación es idea que se nos hace familiar hoy; pero la orientación que aquí quiere dársele no tiene que ver con el habitual entender el nexo política-representación como poco más que una ópera bufa, en el mejor de los casos. Ni siquiera se pretende aportar una versión de la cara cínica de la idea, más habitual: como crítica amarga del engaño payasesco en que la política acaba tornándose: como maraña de maquiavélicos personajes (perdón para el toscano) aprovechándose del tonto o

desamparado civis; como magma pseudodramático que incluye sólo timos. Lo que buscamos aquí es, en la línea hobbesiana, una pura descripción de los mecanismos que operan en la política tal como la vio y propugnó Hobbes, que viene a ser ese a la vez destapar lo que hay y proponer sobre la base de tal, tan peculiar del inglés. Y la relación entre política y representación que leemos en él atañe a lo más literal de la frase ya usada: la política como arte dramático. La política como drama, en sentido propio de juego de representaciones artificial y artificioso; en el sentido que tenía la terminología original helena: hacer, actuar pero con la mediación del artificio, de la premeditación escrita, de la creación de personajes (personas) que hacen, actúan en escena, esa escena que ahora es la misma vida pública toda. Un hacer que será, claro (así lo demanda su condición de dramático), hacer como si: un hacer como si que será, en la base del tinglado, hacer como si no se pudiera hacer lo que se puede hacer (romper con lo prescrito: violar las normas de una convivencia dramática), por mor de mantener una representación que es teatral y que, en este caso, no se artifica para el modesto objetivo de producir catarsis o diversión, sino para algo de mucho más largo y ambicioso alcance: nada menos que salvarnos la vida, según determina la que oficia como ultima ratio para erigir lo político en el despliegue teórico hobbesiano. Y esa dramatización, ese hacer como si en escena, ese fingir que no se puede cuando se puede, será un fingimiento radical que dominará la convivencia política. Y pensamos que, así abordada la cuestión, nos enfangaremos algo menos en la delicada campaña hobbesiana. Trataremos de irnos explicando:

En nuestra opinión uno de los matices más fundamentales de la teoría política hobbesiana es su concepción de la política como drama. El nexa teórico que a ese terreno nos lleva es la aparición de la «persona» como punto de vínculo entre política y drama: la condición de artificio que la cosa conlleva ilustra a placer la idea que apuntamos. Se crean, se artifician⁴¹¹ personas (a modo de *dramatis personae*), cuya condición de humanos dotados para la acción libérrima queda reducida a su cometido pre-escrito como personajes de la «obra». Pero ni Dios ni la naturaleza obligan las intervenciones ni las acotaciones que salen de la pluma del dramaturgo que somos todos⁴¹²: no en pos de reescribir, ajustándolo tanto como se pueda, un texto ya escrito.

⁴¹¹ Recuérdese el art en el arranque de la introducción, que aquí se inviste de todo su sentido: ése es el verdadero art of man.

⁴¹² Como es obvio, en caso de fervorosa creencia en el dominio de uno u otra, tal creer determinará lo que aquí ocurra. Y, en consecuencia, el desenlace causal dependerá en último término, no de la existencia del dominio ordenador por parte de esas instancias, sino de los resortes causales que la propia creencia, y sólo ella, ya suponen (pues aun en el caso de que efectivamente existiera ese dominio suprahumano, dada la

Pues no hay tal. A lo sumo, uno u otra o ambos (según se considere qué alcanza la retórica del inglés) capacitan para que ese escribano ejecute a voluntad (una voluntad no libre, como sabemos ya). La figura del Estado (y con él su alma, el soberano) será la incorporación climática de este gran artificio. La persona del soberano (que puede ser plural, como hemos visto) ha de limitarse a ejecutar esas prescripciones laxas pero firmes, y la improvisación tan propia de la teatralidad queda limitada por las líneas maestras de una dramaturgia cuya precisión no puede permitirse demasiadas alegrías, so pena de romper la armonía dramática de la escena⁴¹³. La analogía sólo se escabulle en un rasgo: la condición espectacular del drama. En la política no hay meros espectadores: cada *civis* es personaje con papel redactado, y ha de actuar en función de él⁴¹⁴. La simbiosis continua entre actor actuando (persona del drama) e individuo viviendo que participa en él (sin hombres vivos, no hay teatro) se equipara con la fundamental distinción entre vida pública y privada: programa y horarios de representación y descanso al margen de las tablas⁴¹⁵. Cuando y donde no rijen diálogos y acotaciones el individuo se despoja del artefacto que «suena per se» y ejecuta según le parezca, ya fuera de escena, aunque sin dejar de ser ese sí mismo que es bajo los focos, estrictamente hablando: pues el personaje es el propio individuo, en sin par continuidad discontinua que se da sólo en la política. Una vez más, quizás el rasgo más llamativo de todo este complejo (y, desde luego, el tinte de su carácter revolucionario con respecto a una tradición de más de un milenio) es su traer las cosas a la tierra: el dramaturgo no es Dios, son los hombres. La relación entre éstos y aquél es cuestión peliaguda, como sabemos: pero la habilidad retórica y conceptual de Hobbes nos lleva a marginarla del problema político. Habremos de ver, pues, sobre qué base se organizará toda esa representación dramática que no tendrá espectadores y sólo actores: nosotros, todos. Este y aquel *civis* de carne y hueso que desea y hace.

intervención de la voluntad que permite acatar o no –no habría problemas éticos o políticos si así no fuera–, ésta resultaría la causa eficiente, por así decir).

⁴¹³ En último término, huelga decirlo, dar con nuestros huesos en la selva: *bellum omnium contra omnes*; lo cual resultaría el colmo del fracaso: pues se hace todo, precisamente, con la intención contraria.

⁴¹⁴ A la vista salta que podrían gestarse enmiendas evidentes a la afirmación, pues una de las sensaciones más populares que genera la política es precisamente la existencia de humanos marginados de las tablas, meros espectadores. Sin duda, la idea puede resultar generatriz de interesantes reflexiones políticas. No obstante, en este ámbito concreto sólo pretendemos mostrar el aspecto más teórico del pensar hobbesiano y señalar su potencia explicativa y práctica. Por cierto, este mismo apunte certifica la primera y quizás también la segunda. Por otro lado, puede entenderse, asimismo, que esos marginados espectadores cuentan también como personajes con sus respectivos papeles, que no son otros que los de marginados espectadores.

⁴¹⁵ Que vendría a corresponderse, en el terreno propiamente político y en cierto sentido significativo, con el hobbesiano «*silence of the law*», que hemos tratado en los capítulos «La libertad política I. Lev. XXI» y «A propósito de Schmitt. La maquinaria estatal y el derecho de resistencia».

Así, el punto de partida crítico parece obvio: ¿cabe mayor ficción dramática que hacer de nosotros, otros: unos que, cuando puedan hacerlo, ni robarán lo deseado ni cortarán la cabeza al indeseable, y no en un escenario teatral al uso, sino en el certísimo marco terrenal todo y durante su certísima propia vida toda? La clave, sin embargo, de semejante fingimiento dramático, está en su carácter voluntario y acordado (¿puede hacerse drama sin esas figuras?). El covenant entre los erigientes (no siquiera hombres iguales hijos de Dios, con Derecho para pactar gracias a ello: sino sólo por su condición, precisamente, de creadores anhelantes), por tanto y por eso, es el eje del giro radical que la política da sobre la plataforma hobbesiana. Y con todo ello despliega Hobbes su teoría de la representación y el artificio políticos.

Ese renunciar a hacer voluntario y acordado, como ya hemos visto, conforma una de las cuestiones teóricas clave del pensamiento político hobbesiano, más concretamente de su tratamiento de la relación entre política y libertad: el preciso sentido de la cesión de libertad natural, que será pivote de todo lo que haya que hacer y decir en torno a la política. Y enmarcado en este nuevo entorno dramatúrgico toma un distinto color que lo hace quizás más visible. En el drama el individuo animal humano (actor aquí y allá), como en la vida civil, pasa a ser personaje, y sus actos pasan a estar constreñidos por una dramaturgia previa que está escrita para ser leída e interpretada, igual que sucede con las leyes en el ámbito cívico. Obviamente, como en la política hobbesiana, las indicaciones de esa escritura no son (ni pueden serlo: precisamente por la infinita gama de opciones para actuar del humano no atado de pies y manos literalmente) exhaustivas⁴¹⁶, no agotan la acción del personaje en las tablas, que en los márgenes entre el texto y su poder natural⁴¹⁷ se guiará como tenga a bien hacerlo. Es claro (y luminosamente significativo: cabría retraernos a buena parte de lo ya dicho con respecto al sentido de la cesión de la libertad natural) también que, de la misma forma que el civis puede soslayar las fronteras de esa escritura que es la ley, el actor en escena puede hacer lo propio con el texto

⁴¹⁶ En otros modelos políticos sí tienden a serlo por obligación teórica y anhelo práctico: piénsese en los totalitarismos, hipérbole de la idea, que precisamente aspiran a agotar todo resquicio de acción extratextual, bien atando de pies y manos, bien infundiendo terror y vigilando todo, bien matando para prevenir o acabar con la disidencia, que no consiste en otra cosa que en saltarse las líneas dramatúrgicas. No consiguen cerrar completamente todos los quicios, pero se acercan de modo notable: de ahí, tal vez, la génesis de su fracaso.

⁴¹⁷ Que nunca pierde, faltaría más: aunque es habitual entre los actores un payasismo tan entroncado que su albedrío, en paradoja interesante, los lleva a actuar siempre como tales actores, en escena y en vida, igualando arbitrio-libertad y constricción, que obviamente pasaría a ser una especie de impedimenta arbitraria muy particular. El ejemplo de Drácula es una versión exagerada de ese fenómeno, que sería una suerte de reverso del que aquí describimos: uno hace de la ley de las tablas la vida civil, el otro la remeda como modelo para hacer de la vida pública, que prima, puro drama.

dramático y ponerse a declamar un monólogo de Macbeth en plena exhibición pública de, digamos, La tonta del bote. O, por exagerar más la idea, si cabe, sacar, por su cuenta y riesgo, una bolsa de tomates o huevos y bombardear al estupefacto público, en exhibición notoria de libertad natural, recuperada por voluntad a pesar de su previa cesión voluntaria. Para ambos están estipuladas las consecuencias de ese saltarse el texto: al actor es probable que lo expulsen de la compañía⁴¹⁸, por ejemplo; al civis se le aplicará la sanción punitiva correspondiente. Y la razón por la que las instancias actuantes se salen eventualmente de la letra⁴¹⁹ es clara: pueden hacerlo, aunque no deban. Y pueden hacerlo porque, por naturaleza, están facultados para ello; y no deben porque no queremos. En la franja entre ese poder y tal deber⁴²⁰ se sitúa eso que nominamos como cesión (voluntaria siempre, necesariamente: si no lo es, no hay cesión: hay constricción natural, donde el arbitrio no cabe, ni cabe la política, por tanto) de la libertad natural: en la mismísima frontera entre los límites del drama y el voluntario hacerlo vida pública.

La expresión 'política como arte dramático' y lo que contiene apunta, esquivada esa más convencional visión de la política como «teatro» que es más bien circo, como representación en el sentido más folclórico y trivial de los términos, a dos vías: la del artificio y la del drama; y esa bifurcación ilumina el sentido de todo el asunto. Y ambas, también en su fecunda combinación, perfilan y apuntalan los rasgos más controvertidos de la teoría política, jurídica y moral hobbesiana.

Así:

La vía «artificial» se centra en la distinción natural-artificial (como distinta a natural-sobrenatural: pues todo lo artificial aquí es naturalísimo), la carencia natural, el sentido del bien, ligado a deseo y con él del bien político, el covenant y la erección efectiva de una persona ficta.

La vía «dramática» pone énfasis, precisamente, en lo que concierne a esa ubicua cesión de libertad natural, a las circunstancias de la obligación y al carácter, condición, derecho y límites de las personas erigidas: el Estado y su espíritu, el soberano.

⁴¹⁸ El paralelismo que esto sugiere, se adivina, es fecundo.

⁴¹⁹ Huelga apuntar que el caso del actor disidente tiene mucho menos sentido (y es infinitamente menos habitual) que el del civis díscolo, más que nada por las ganancias en anhelo cumplido que una y otra divergencia proporcionan. Sin embargo, lo relevante es que el actor, como su cívico parangón, puede vadear sus pre-otorgadas líneas.

⁴²⁰ De nuevo, los elementos entre los que se movía también el problema de la obligación jurídico-política. Cf., por ejemplo el capítulo en el que se discute la cuestión.

El eje que articula toda la idea que sugerimos nos aparece ahora con transparencia: esas dos vías confluyen justamente (y la confluencia es tan significativa que explica ella sola los intrínsecos del asunto) en el hecho clave: lo que en esencia (ahí lo insólito de la política) crea, lo que artea, lo que artificia la política no son edificios parlamentarios, ni siquiera constituciones (que resultarán, no la función, no el espectáculo acabado: mas su texto), sino precisamente drama: personas, personajes que actúan en ese determinado y especialísimo escenario que es la vida civil, a la letra de un libreto laxo. En la cúspide de la creación, como se ha dicho, no puede situarse más que la erección del Estado, artificio culminante, persona ficta por excelencia, pues es el artificio máximo: no hay individuo cuyo arbitrio se constriña, sino unidad común humanoide (y deoide a partes literarias casi iguales), que no ha nacido de madre (en el sentido literal aquí, evidentemente), y de arbitrio libérrimo, pues su poder es supremo. Poder que le será transferido al representante máximo de los erigientes: el soberano. Acabamos así con la enésima voltereta hobbesiana: si se la escruta con detenimiento, no puede más que sorprender y estimular.

Bibliografía

[Thomas Hobbes]

Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of A Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill*, London: Andrew Crooke (edición original).

-(1909) Hobbes's *Leviathan*, reprinted from the edition of 1651, Oxford: Clarendon Press.

-(1994) [1651-1668] *Leviathan*, with selected variants from the Latin edition of 1668, ed. Edwin Curley. Indianapolis: Hacket Publishing.

-(2002) *Leviathan*, (Rogers-Schuhmann, eds.) (2. vol.). Bristol: Continuum.

-(1999) *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. (Trad. Carlos Mellizo). Madrid : Alianza Editorial.

-(1656) Six lessons to the Savilian professors of the mathematics, en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, VII, 181-356. London: Molesworth, 1839.

-(1839a) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (W. Molesworth, ed.), 11 vols. London, 1839-45.

-(1839b) *Thomae Hobbes malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia* (W. Molesworth, ed.), 5 vols. London, 1839-45.

-(1889) *The Elements of Law* (F. Tönnies, ed.), London.

-(1971) *A dialogue between a philosopher and a student, of the common laws of England* (J. Cropsey, ed.). Chicago.

-(1983) *De cive: The English Version* (J. H. Warrender, ed.), Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, 3. Oxford: Clarendon Press.

-(1996) *Three Discourses: a Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes* («A Discourse upon the Beginning of Tacitus», «A Discourse of Rome», «A Discourse of Laws»). Chicago: University Of Chicago Press. .

Arendt, Hannah (1970), *On Violence*. San Diego; New York: Hartcourt Brace & Company.

-(1976) *The Origins of Totalitarianism*. San Diego; New York: Harcourt, Brace & Company.

-(1978) *The life of the Mind*. New York: Harcourt.

- (1994) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*.
New York: Penguin Books.
- (1996) *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2003) *Entre el pasado y el futuro: Península*, Barcelona
- Aristóteles (1988), *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- (2004), *Política*. Madrid: Gredos.
- Aubrey, John (1898), *Brief Lives*. Oxford: A. Clark.
- (2012), *Aubrey on Education: A Hitherto Unpublished Manuscript by the Author of Brief Lives*, ed. J.E. Stephens. London: Routledge.
- Bacon, Francis. (1958), *Essays*. London: Oxford University Press.
- Bastit, M. (1990), *La naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas á Suárez*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bodin, Jean (1986) *Les six livres de la République*. Paris: Fayard.
- Bredenkamp, Horst (1999), «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes», in *Critical Inquiry*, 25: 247–66,
- Brett, Annabel (1997), *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruneteau, Bernard (2006), *El siglo de los genocidios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Buckle, Stephen (1991), *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Calderón de la Barca, Pedro (1999), *La vida es sueño*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Cicerón (1998), *La República-Las Leyes*. Madrid: Akal.
- (2006) *De re publica ; De legibus ; Cato maior de senectute ; Laelius de amicitia*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Anthony (1713), *Discourse of Free-Thinking*. London.
- Contarini, Gasparo (1543), *De magistratibus & republica venetorum*. París. [The Common-wealth and Government of Venice, London, (1599).]
- Curley, Edwin (1992), «'I durst not write so boldly' or How to read Hobbes's theological-political treatise», in Daniela Bostrenghi (ed.), *Hobbes e Spinoza, scienza e politica : atti del Convegno internazionale, Urbino, 14-17 ottobre, 1988*. Napoli: Bibliopolis.
- Declaración Universal de Derechos Humanos*. En www.un.org.
- Digesto de Justiniano* (1972) (versión española de A. D'Ors et al.). Pamplona: Aranzadi.
- Eisenach, Eldon (1981), *The Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill*. Chicago. University of Chicago Press.

- Elster, Jon (1999), *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fate Norton, David, Taylor, Jacqueline (eds.) (2009) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fattori, Marta (2007), «La filosofia moderna e il S. Uffizio: 'Hobbes Haereticus Est, et Anglus'», *Rivista di storia della filosofia* 1.
- Fray Luis de León (1991), *Obras completas castellanas*. Madrid: La Editorial Católica.
- Flaubert, Gustave (1999), *Madame Bovary*. Paris: Librairie Générale Française.
- Forsyth, Murray (1979), «Thomas Hobbes and the External Relations of States», *British Journal of International Studies*, 5.
- Gauthier, David P. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
- (1979) *The Logic of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.
- (1990) *Moral dealing : contract, ethics, and reason*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Glaziou, Yves (1993), *Hobbes en France au XVIIIe siècle*. Paris: PUF.
- Goodin, Robert, Pettit, Philipp and Pogge, Thomas (eds.) (2007), *A companion to contemporary political philosophy* (2 vol.). Malden, MA: Blackwell Pub.
- Gracia, Jorge (1989), *The Metaphysics of Good and Evil according to Suárez : Metaphysical disputations X and XI and selected passages from Disputation XXIII* (translation, with introduction, notes and glossary J.E. Gracia, Douglas Davis). München: Philosophia.
- Gracián, Baltasar (2004), *El discreto y Oráculo manual y arte de prudencia*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Grotius, Hugo (1619), *The Jurisprudence of Holland*. 2o ed. Aalen: Scientia, 1977.
- (1625). *On the Laws of War and Peace*. Ed. Richard Tuck y Jean Barbeyrac. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Guicciardini, Francesco (2000), *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima Deca di Tito Livio*. Torino: Einaudi.
- Haitsma Mulier, E.O.G. (1980), *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeen Century*. Aussen: Van Gorcum Ltd.
- Hampton, Jean (1988), *Thomas Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hart, H.L.A. (1955) «Are there any natural rights?» Publicado por primera vez en *Philosophical Review*, 64. Republicado en A. Quinton (ed.) *Political Philosophy*, Oxford 1967.
- Hinnant, C. H. (1980), *Thomas Hobbes: A Reference Guide*. Boston: G. K. Hall.
- Hoekstra, Kinch (1998), «The Savage, the Citizen and the Foole: The Compulsion for Civil Society in the Philosophy of Thomas Hobbes», PhD thesis, University of Oxford.
- (2006) «A Lion in the House: Hobbes and Democracy» in *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* (Ed. Annabel Brett y James Tully). Cambridge.
- Hume, David (1902a), *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- (1902b) *An enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- (1987) *Essays Moral, Political, Literary*. Indianapolis: Liberty Fund
- Jacob, M.C. (2006), *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. London, Cornerstone Book Publishers.
- Kant, Immanuel (1999), *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel.
- Kavka, Gregory (1986), *Hobbesian moral and political theory*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Kraynak, Robert P. (1990), *History and modernity in the thought of Thomas Hobbes*. Ithaca: Cornell University.
- Kuhn, Thomas S. (1957), *The Copernican revolution; planetary astronomy in the development of Western thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1996), *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- La Rochefoucauld, François de (1905), *Maximes*. Paris: Librairie de la Bibliothèque Nationale.
- List, Christian and Pettit, Philip (2011), *Group agency : the possibility, design, and status of corporate agents*, Oxford ; New York : Oxford University Press.
- Locke, John (1967), *Two Treatises*. Cambridge University Press.
- Macdonald, H. and Hargreaves, M. (1952), *Thomas Hobbes: A Bibliography* London: Bibliographical Society.
- Machiavelli, Niccolò (2000), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Torino: Einaudi.
- MacNeilly, F.S. (1968), *The Anatomy of Leviathan*. London: Macmillan.
- Maestre Sánchez, Agapito (2011), *Modernidad, historia y política*. Madrid: Tecnos.

- (2011b), *La escritura de la política*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Malcolm, Noel (1994) (ed.), *The Correspondence / Thomas Hobbes*, Oxford University Press.
- (2002), *Aspects of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press.
- (2007) *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War: An Unknown Translation by Thomas Hobbes*, (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Martinich, Aloysius (1992), *The two gods of Leviathan : Thomas Hobbes on religion and politics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- (1997), *Thomas Hobbes*, New York: St. Martin's Press.
- (1999) *Hobbes, A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meier, Heinrich (1995), *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* (trans. J. Harvey Lomax). Chicago, University of Chicago Press.
- Miaja de la Muela, A. (1932), *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Fernando Vázquez de Menchaca, 1512-1569*. Valladolid.
- Mintz, Samuel I. (1969), *The hunting of Leviathan : seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montaigne, Michel de (2007), *Les Essais* (J. Balsamo, C. Magnien-Simonin & M. Magnien, eds.). Paris: Pléiade, Gallimard.
- Neumann, Franz (2009) *Behemoth : the structure and practice of national socialism, 1933-1944*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Ortega y Gasset, José (1973), *Estudios sobre el amor*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (2005) *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Pacchi, Arrigo (1998), *Scritti hobbesiani*. Milano: Franco Angeli.
- Paganini, Gianni (1999), «Thomas Hobbes e Lorenzo Valla. Critica umansitica e filosofia moderna», *Rinascimento, Rivista dell' Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, 39:515–68.
- (2001), «Hobbes, Valla e i problemi filosofici della teologia umanistica: la riforma "dilettica" della Trinità», in L. Simonutti, ed., *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*. Milano: Franco Angeli.
- Parkin, Jon (2007): *Taming the Leviathan : the reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pennock, J. R. (1965) «Hobbes' confusing 'clarity' – the case of 'liberty'», in KC Brown (ed.), *Hobbes Studies*. Oxford.
- Pereña Vicente, L. (1954), *La universidad de Salamanca, forja del pensamiento político en el siglo XVI*. Salamanca. Universidad de Salamanca.
- Pettit, Philip (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford.
- (2001) *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- (2002) «Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner» in *Political Theory* 30.
- (2005) «Liberty and Leviathan» in *Politics, Philosophy and Economics*, 4.
- (2008), *Made with Words*, Princeton: Princeton University Press.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1984), *De la dignidad del hombre: con dos apéndices, carta a Hermolao Bárbaro y Del ente y el uno*. Madrid: Editora Nacional.
- Pippin, Robert B. (2008), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency As Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (2003), *La república*, Madrid: Gredos.
- Plutarco (1996), *Vidas paralelas, II*, Madrid: Gredos.
- Pogson Smith, W.G (1909), «The Philosophy of Hobbes, an Essay», en *Hobbes's Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.
- Pound, Roscoe (2002), *The Ideal Element in Law*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Pritchard, Allan (1980), «The last days of Hobbes», *Bodleian Library Record*, 10.
- Reynolds, N. and Hilton, J. (1993), «Thomas Hobbes and Authorship of the *Horae Subsecivae*», en *History of Political Thought*, 14.
- Robertson, G.C. (1886) *Hobbes*. London.
- Rogers, G. A. J. (1995), *Leviathan : contemporary responses to the political theory of Thomas Hobbes* (Ed.). Bristol: Thoemmes.
- Rommen, Heinrich A. (1998), *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*. (trans. Thomas R. Hanley). Indianapolis: Liberty Fund.
- Sagrada Biblia (1966) (Nácar-Colunga, eds.). Madrid: BAC.
- Scanlon, T.M. (1982): «Contractualism and Utilitarianism.» in *Utilitarianism and Beyond*, (ed. Amartya Sen and Bernard Williams). Cambridge University Press.
- Searle, John(1964), «How to Derive "Ought" from "Is"», in *The Philosophical Review*, Vol. 73, No 1. 43-58.
- (2007): *Freedom and neurobiology*. New York: Columbia University Press.

- Skinner, Quentin (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press.
- (1992) «Thomas Hobbes on the proper signification of liberty», *Transactions of the Royal Historical Society*, 121-51.
- (1996) *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002), *Visions of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2008), *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schino, A. L. (1987), «Tre lettere di Gabriel Naudé», *Rivista di storia della filosofia*, 4.
- Schmitt, Carl (1979), *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (2002) *El concepto de lo político* (versión española de Rafael Agapito). Madrid. Alianza.
- (2004) *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Granada: Comares.
- (2006) *Legalidad y legitimidad*. Granada: Comares.
- Spinoza, Baruch (2004a), *Ética*. Madrid: Alianza.
- (2004b) *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Springborg, Patricia (2007), *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan* (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (1952), *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (Trans. Elsa M. Sinclair). Chicago: University of Chicago Press.
- Suárez, Francisco (1966), *Disputaciones metafísicas* (edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón). Madrid: Gredos.
- (1979), *De iuramento fidelitatis*. [2 vol.] (edición bilingüe por L. Pereña et al.). Madrid: Consejo de investigaciones científicas, Instituto Francisco de Vitoria.
- (2010) *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore. Liber V, De varietate legum humanarum et praesertim de odiosis* (edición crítica bilingüe por C. Baciero et. al.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Talaska, Richard (2012), *The Hardwick Library and Hobbes's Early Philosophical Development*. [Incluye una edición del catálogo de la biblioteca de Hardwick que Hobbes compiló. (Chatsworth, Derbyshire, MS Hobbes Er A.)]
- Tácito (1984), *Anales*. Madrid: Gredos.

- Thomas, Keith (1965), «The Social Origins of Hobbes's Political Thought», in *Hobbes's Studies*, ed. K.C. Brown, Cambridge, Mass.
- Thorpe, F. N. (1909), «The Virginia Declaration of Rights» en *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws*, (ed.). Washington.
- Tierney, Brian (2001), *The Idea of Natural Rights* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Toulmin, Stephen, Hepburn, Ronald W., Macintyre, Alasdair (1970), *Metaphysical beliefs : three essays*. London: SCM Press
- Tuck, Richard (1979), *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988): «Hobbes and Descartes», en G.A.J. Rogers y Ryan, eds., *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- (1993) *Philosophy and government, 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002) *Hobbes: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Vitoria, Francisco de (2008), *Relectio de Potestate Civili* (Edición crítica bilingüe de Jesús Cordero Pando). Madrid: CSIC.
- Voltaire (2008), *Lettres philosophiques, Traité sur la tolérance, Derniers écrits sur Dieu*. Paris: Flammarion.
- Warrender, Howard (1957), *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford, Clarendon Press.
- Wolff, Jonathan (2011) *Ethics and Public Policy: A Philosophical Inquiry*. Oxon/New York: Routledge.